Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juillet-Août 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'unité de la foi

Réalisme et formalisme

S'il est un trait typique de la foi — attitude spirituelle ou acte de foi caractérisé — c'est bien la *simplicité*. Ceci est déjà remarquable dans cet indéterminé qu'on appelle le sentiment religieux : quels que soient son contexte, ses modalités, l'acte d'adhésion de l'homme au divin est éminemment simple. Dans les âmes les plus compliquées, les plus chargées d'analyse, qui apparaissent à nos regards comme irrémédiablement encombrées de passions, de problèmes, d'angoisses, que se produise cette secousse qui fait nommer Dieu... une sorte de polarisation s'opère. Sous toutes les surcharges, les multiplicités, au-delà des dédoublements superficiels, une candeur, une fraîcheur spirituelle se fait jour, se libère : un quelque chose de premier et de simple, à la racine même de notre être, a été touché.

Combien plus dans la foi ! Les éléments « religieux » qui créent cette attitude d'adhésion foncière sont transposés, comme « plantés » en Dieu même, principe et objet de la démarche. Non plus adoration qui se fonde sur le frémissement de crainte d'une créature anéantie, mais communion à la vie d'un Dieu personnel, par « infusion » active de lumière divine.

Alors, quel paradoxe de la vouloir analyser, cette foi

qui, comme la vie sous le scalpel du chirurgien, s'échappe à mesure que l'analyse se fait plus pénétrante !

Faut-il renoncer ? et se laisser envelopper comme en une vague spirituelle où, le consentement donné, il faut renoncer à tout contrôle, toute reprise en terre ferme, sous peine de verser dans un quelconque « rationalisme » ? Insidieuse et permanente tentation du croyant.

Non. Nous repoussons cet espèce de romantisme qui vient défigurer la foi. Simplicité, avons-nous dit. Mais simplicité dans un « organisme ». La vie est simple, éminemment simple — et cependant nous avons membrure et squelette. Ainsi la foi a-t-elle une structure, la foi si simple.

Or, au premier regard sur l'attitude du croyant (catholique), on distingue deux trames psychologiques disparates, nous dirions facilement : deux types de vie intérieure qui semblent composer la foi. Mieux encore et plus profondément, et s'impliquant dans l'adhésion même en sa plus fine pointe, deux *exigences*, toutes deux totales, semblant (pour qui ne découvre pas leur implication) refuser tout partage :

— d'une part, une *adhésion* à une vérité enseignée de la part de Dieu, à un enseignement proposé en formules, en dogmes, par un mandataire qui a rang dans une hiérarchie,

— d'autre part, une confiance secrète, qui se renouvelle sans cesse dans une rencontre directe et mystérieuse avec Dieu. Dialogue ininterrompu de Dieu, personne divine, avec moi, personne humaine.

Exigences qui paraissent bien sans rémission ni partage. Tout moi-même dans la soumission — ou tout moi-même dans l'amour.

Si nous réussissons à coordonner ces deux exigences, — *formalisme* de l'adhésion, *réalisme* de la communion, — c'est-à-dire non pas à les juxtaposer par compromis, en camouflant leur portée, mais à discerner leur inclusion réciproque — alors nous aurons compris.

I. — Réalisme de la foi

C'est une *perception*. Une perception, par assimilation à la connaissance que Dieu a de lui-même. Dans la Foi, nous voyons, dit saint Thomas, « avec l'œil de Dieu ». Voir. Regarder. Contempler. Non pas une conclusion, non pas un agencement d'idées et de concepts qui nous permettrait de capter la réalité. Non pas une preuve. Non pas une explication du monde, un argument de causalité, une apologétique de la création. Mais un regard. Peu importe le donné. Il s'agit du dialogue de mon âme avec Dieu, sur la vie même de Dieu; dans cette lumière, mon regard rejoint, découvre avec étonnement celui que Dieu porte sur lui-même, sur la vie du monde, sur ma vie à moi; moi dans la destinée mystérieuse du monde, avec ma propre destinée, mystérieuse aussi, en face du Dieu Trinité.

Réalisme d'une telle perception : j'entends dans sa valeur de connaissance. Regard de la mère sur l'enfant. Regard de l'amour sur son objet. Regard attentif, compréhensif, avec, derrière soi, pour le faciliter avant de s'enrichir de ses découvertes, toute la plasticité d'une âme.

C'est aussi une œuvre de *volonté* et d'*amour*. La foi n'apparaît pas ici comme la conclusion logique d'une preuve : Dieu a parlé, donc je dois adhérer à son message. Il s'agit d'une foi adhésion où le rôle déterminant est détenu par la volonté, car cette foi implique un amour, sinon dans tout son trajet (celui qui n'aime plus se lasse du dialogue avec l'aimé), du moins en son premier acte, tout de désir et d'appétit. Le déclanchement est provoqué, en effet, par l'appétit du bonheur, irrémissible en l'homme et premier par nature, qui attache le cœur humain à ce Dieu qu'on a découvert, désiré, reconnu *béatifiant*. Démarche engageant l'être tout entier; abandon volontaire de soi-même qui est à l'extrême

opposé de la curiosité inquiète d'un esprit avide de voir, séduit parfois, mais toujours en surface, jamais à fond.

C'est enfin un acte *strictement personnel*. En amour, on traite de personne à personne. On m'a bien prouvé l'existence de Dieu, premier moteur du cosmos, mais Celui avec qui j'ai commencé un jour et poursuis toujours mon dialogue, c'est le Dieu que j'ai rencontré subitement, à un détour du chemin, en plein dans ma vie. Un être aussi personnel que moi. Il m'a donné sa lumière intérieure : l'Esprit-Saint. Grâce infuse, disent les théologiens. Et mon âme vit, et je regarde dans cette lumière. (Inutile d'insister sur l'équivoque radicale entre la foi à miracles et cette foi divine.) Prise de possession de l'objet, sans travail analytique, dans un mouvement continu de contemplation.

Par ces trois traits, et l'un renforçant l'autre, nous pouvons donc préciser ce qu'est cette connaissance perceptive de foi. Connaissance *réaliste*, c'est-à-dire qui touche la *chose* divine. Perception directe, imprégnée d'affectivité, éminemment personnelle.

Et nous voilà, semble-t-il, à l'extrême d'une exigence totale. Pourrons-nous jamais lui faire rejoindre l'autre, et les coordonner toutes deux ?

II. — Le formalisme de la foi

La foi est une vertu intellectuelle. Il faut adhérer à ceci, à cela, penser ceci, penser cela. Le premier hommage qu'on doit à Dieu est celui de son intelligence; et elles sont vouées à l'échec, dans une mystique invertébrée et imaginative, les vies religieuses qui veulent se développer hors des zones intellectuelles sans adhésion de l'esprit à la vérité. Foi qui adhère à la vérité qu'est Dieu, mais aussi aux formules dogmatiques, apparemment matérielles, où cette vérité est proposée.

Foi soumise à un régime *social*. Une perception, un amour ne se transmettent pas, s'expérimentent personnellement. Le dépôt révélé, lui, est confié à l'Église qui transcende les générations humaines, est transmis à chaque âme par la société, en même temps que toutes sortes de traditions et de messages temporels.

Et cet objet lui-même, Dieu, que nous disions tout à l'heure Lumière, perceptible par intuition personnelle dans un regard infiniment purifié, le voici reçu, tout comme un objet scientifique, dirait-on, présenté en notions abstraites par tradition sociale. La vérité vivante traduite en dogme, appareil de concepts.

Et l'Église définit, condamne, affirme.

Une exigence totale aussi, celle-là.

De fait, la tendance du mystique est grande de minimiser cet aspect de la foi. Comment croire que la vie de la grâce, qui est d'abord foi vive, peut trouver son expression hors de l'âme ? Et si la foi est portée peu à peu à son extrême perfection par une lumière toujours plus simplifiée, comment ne pas soupçonner que les objets d'adhésion, les termes de l'adhésion intellectuelle, vont être détruits, tous ces amas de notions, de déterminations laborieuses étant volatilisés dans le contact purifiant, brûlant de Dieu, tout étant réduit en lumière, sans que la contemplation ait encore besoin d'idées et de paroles ?

Tendance du mystique, tendance de toute âme qui a trouvé Dieu, qui, sur son chemin, a rencontré cette personne vivante qu'est Jésus-Christ. Parce que nous sommes faibles, nous cédons à la tentation de dissocier lumière et objet, intuition et notion, individu et société, expérience et tradition. La tentation du croyant est de rejeter l'humain, tout l'humain, de se dégager de ce qui soutient son activité en d'autres domaines, mais semble l'entraver ici : ne pourrait-on pas brusquer les étapes et provoquer dès ici-bas les révélations du dialogue à jamais purifié ?

III. — L'implication

En poussant à fond les exigences du réalisme, ne pourrait-on pas rejoindre celles du formalisme de la foi — et vice versa ?

La foi, avons-nous dit, est une assimilation à la connaissance que Dieu a de lui-même, le regard de l'homme rejoignant celui de Dieu. Mais cette assimilation suppose deux termes nettement définis : il y a Dieu, et il y a l'homme; or la nature humaine a d'irrécusables lois.

En face de tout *objet* de connaissance et d'amour, cet objet fût-il mon Dieu, mon Créateur, je demeure *sujet* — et cette dualité, qui facilite tant d'erreurs et de tâtonnements, est inscrite dans ma condition humaine. — Mon intelligence est obligée de composer, de diviser le réel; je raisonne, le règne exclusif et même principal de l'intuition n'étant pas pour ici-bas. On peut parler avec fatigue ou ironie de cet appareil de concepts qui nous encombre, reste qu'il faut en passer par là. Le dialogue de l'âme avec Dieu a besoin de mots; même en cette zone supérieure, il faut que ce soit mon esprit qui entre en relation avec Dieu, et cet esprit a besoin d'être éduqué, d'être enseigné sur le terrain même de la relation la plus personnelle qui soit avec Dieu. Je ne possède pas la vérité révélée en moi, innée comme sont innés les principes premiers de connaissance et de moralité. Ce qui fera ma béatitude pour l'éternité, Dieu me le propose dans le dogme établi par son Église : non point formulation arbitraire et sèche et desséchante, mais incarnation de lumière dans des mots humains. Sans le dogme, je ne saurais jamais que le Christ — celui que je rencontre — m'a sauvé : à moi d'intégrer ensuite ces mots-là dans ma vie, de transformer cette vérité qui s'impose en *ma* lumière. — Et puis, l'homme est un être social qui a besoin de traditions pour pouvoir développer sa propre expérience. — Il est aussi un « viator », et la foi s'accorde à cet état d'attente; mais avec elle nous avons ce

désir fixé qu'est l'espérance, là où s'épanouirait la triste inquiétude de l'obscur et de l'inachevé.

Dieu prend l'homme tel qu'il est; la foi aussi, même si l'âme a peu de ressources de connaissance ou d'amour. Réalisme de la foi, oui, mais *réalisme humain* ! Rien de superfétatoire, de plaqué : la foi s'insère à l'intime de l'être, accordée qu'elle est à sa condition. Méfions-nous de la fausse évanescence mystique de l'esprit, tout en sachant souffrir de la faiblesse de nos formules dogmatiques écrasées par la plénitude de leur contenu, tout en désirant le dialogue purifié du face à face. Dans le dynamisme même de la foi est inscrit l'appel de la vision. Mais n'oublions jamais que la garantie même du réalisme de la foi est que *notre foi soit toujours* HUMAINE.

Au fond, c'est la conception même de la vie surnaturelle qui est en jeu. Fausse exaltation du surnaturel que de le situer hors la loi et la psychologie de notre nature. Tout surnaturel est une « incarnation » du divin; sinon l'affaire est manquée. Si l'homme doit éliminer le contenu normal, sain de sa vie pour entrer dans le surnaturel, c'est un échec, car c'est précisément tout ce contenu humain qui doit être élevé au surnaturel et, désormais, sur ce plan-là, s'épanouir.

Cas extrême où l'homme paraît appesanti sans retour possible, non seulement en cas de péché (originel), mais par loi de nature : l'œuvre de chair. Irréductible, croirait-on, à la vie divine; parfois même embarrassante pour la vie humaine de l'amour. Or, voici le surnaturel : le mariage est un sacrement, c'est-à-dire devient producteur de la grâce, de la vie divine. *La loi même de l'union entre dans la trame du surnaturel.* Non pas par camouflage; non pas par bénédiction extrinsèque recouvrant un pis-aller; mais par transposition interne de l'union du mariage sur le plan de la production de la vie divine.

C'est la loi de l'incarnation. Sinon, la plus haute, la plus délectable, la plus décisive des œuvres humaines

(conjonction et génération) échapperait à la « circulation » de la vie divine. Si le Christ s'est incarné, c'est pour assumer tout ce qu'il y a dans l'homme, car *tout* l'homme est racheté et divinisé en lui. Le Verbe a pris chair; il est homme jusqu'au bout, jusqu'à la tentation. Éviter ce faux idéalisme qui tendrait à ne voir dans le Christ que les apparences humaines (docétisme).

La même loi d'incarnation doit jouer pour la foi. Œuvre de connaissance amoureuse de Dieu, elle naîtra, grandira, s'exprimera selon la loi et les procédés de la connaissance humaine, — formules et le reste. Sinon, l'affaire est manquée, et, sous couleur d'exaltation mystique, toute la zone humaine de la vie de l'esprit reste à sa misère, sous une inhumaine (donc vaine) participation à une intelligence et une lumière supérieures.

Formalisme de la foi : il y a une véritable incarnation de lumière divine *dans mon* esprit. Et c'est, en vérité, du plus solide et du plus nécessaire *réalisme* humain.

Voilà l'implication et l'unité de structure de la foi. Incarnation de lumière divine, oserait-on dire, dans des mots humains. De même que les actions du Christ sont « théandriques » (œuvres humaines, pleinement humaines, et cependant divines), de même, toutes proportions gardées, notre raison, et nos concepts, et nos formules dans la foi.

Certes, la foi n'est pas un acte intellectuel comme les autres : elle est sur-naturelle; mais non pas hors nature. Il reste que les éléments premiers et essentiels, ce sont les éléments *réalistes* : le formulaire, l'orthodoxie, l' « intellectualisme », n'ont de sens que s'ils viennent nourrir la perception de la réalité de Dieu, la communion inassouvie à la connaissance qu'Il a de Lui-même.

M.-D. Chenu, O. P.

L'unité de l'Église et sa dialectique interne

Le présent texte fait partie d'un chapitre sur l'Unité de l'Église, qui fait lui-même partie d'un volume à paraître aux Éditions du Cerf, sous ce titre : Chrétiens désunis. Principes d'un « Œcuménisme » catholique. *Dans ce chapitre, on a d'abord montré que l'Église est constituée, dans sa substance, par une communication de la vie qui procède du sein du Père et constitue, en Dieu, la Société trinitaire :* Ecclesia de Trinitate. *On a montré ensuite que l'Église est Corps mystique du Christ, car la vie trinitaire ne nous est donnée que dans le Christ :* Ecclesia in Christo. *On a enfin montré que l'Église étant faite d'hommes, et Dieu ayant traité ces hommes selon la logique de leur humanité* (Ecclesia ex hominibus), *la réalité divine de l'Église et du Corps mystique prend ici-bas forme humaine et se constitue, sous un mode sociétaire, d'une façon analogue aux autres sociétés.*

On cherche maintenant à établir le rapport concret, dans l'Église, de la substance et du mode : car il n'y a pas, d'un côté, une Église purement spirituelle, et, de l'autre, une société purement humaine, mais une seule Église, toute divine et tout humaine. Sa substance spirituelle et son mode humain ont cependant leurs manifestations, leurs exigences et leur logique propres. D'où, dans la présente étude, deux paragraphes : 1. Le double plan et la double logique de l'unité; 2. L'unique réalité organique de l'Église une.

I. — Double plan et double logique de l'unité (1)

Il y avait des choses qui revenaient au Christ comme Dieu, et d'autres qui lui revenaient comme homme, bien qu'il fût l'un et l'autre (et parce qu'il était l'un *et* l'autre). De même y a-t-il des choses qui sont de l'Église en tant qu'elle est déjà réellement famille de Dieu et communauté de vie céleste, et d'autres qui sont de l'Église en tant que, engagée dans un voyage et dans un combat loin du Seigneur, elle se réalise humainement et d'une façon homogène à *notre* monde, comme Église militante.

1. D'un côté, il y a une unité divine, quelque chose de *simple*, qui procède par communication à partir d'un principe simple, comme la vie de l'âme se communique au corps immédiatement et simplement (2).

2. Un fait d'*organisme*.

3. De ce point de vue, il n'y a dans l'Église que des incorporés, des *membres* d'un corps vivant; un corps vivant de vie spirituelle, où l'on *croit* et on *aime*.

1. De l'autre côté, il y a une unité sociétaire, quelque chose de *complexe*, qui doit se constituer, à partir de la multiplicité, par un *consensus* et une collaboration organisée en vue d'un bien commun : une *unité d'ordre* semblable à l'unité d'un peuple.

2. Un fait d'*organisation*.

3. De ce point de vue, parce qu'il y a société, il y a dans l'Église *autorité* et *sujets*; une société de vie spirituelle, mais où l'on *commande* et où on *obéit*.

(1) On trouve bien des données répondant à ce paragraphe chez les grands théologiens médiévaux, soit à propos de l'excommunication (voir les *Com. sur les Sentences*, IVe livre, dist. 18), soit à propos du Pape. Cf. par exemple S. Thomas, *De Veritate*, q. 29, a. 4; *Com. in II Cor.*, 13, lect. 3; *in Rom.*, 12, lect. 2. — Albert le Grand, *Quaest. de Incarnat.*, éd. Backes, dans *Florileg. patrist.*, fasc. XL (1935), p. 24. — Jean de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, lib. II, c. 23, et lib. IV, c. 3, ad sextum; etc.

(2) Comp. S. Thomas, *Com. in Col.*, 1, lect. 5, et *in Ephes.*, 4, lect. 1 : « ... Quia in homine est duplex unitas : una scilicet membrorum ad invicem simul ordinatorum, alia corporis et animae tertium constituentium... »

4. La seule hiérarchie d'une plus ou moins grande intensité de vie : une *hiérarchie de sainteté et de vertu*, selon le degré de foi vive, et donc d'union au Christ.

La valeur propre de chaque membre est quelque chose de personnel, d'intérieur et d'inhérent à lui : *il vaut selon qu'il est.* Nous sommes ici dans un ordre personnel et moral, celui du rapport de chacun à sa destinée et au mystère de Dieu et du Christ, qui est concrètement cette destinée.

Tandis que, dans l'ordre proprement intérieur et moral, n'est vraiment pris en

4. Une *hiérarchie proprement sociale* : non selon la vie personnelle, mais *selon la fonction*, les pouvoirs reçus et la compétence propre. La valeur de chaque membre est indépendante de sa valeur strictement personnelle; *il vaut* non selon ce qu'il est personnellement, mais *selon ce qu'il représente* et porte du « bien commun ». Nous sommes ici dans un ordre objectif et de type juridique, un ordre proprement social, celui du rapport de chacun à un bien commun, lequel est moyen par rapport à la destinée des personnes. Il n'y est pas tant question de valeur que de validité et de compétence (1).

Aussi, ce que fait un supérieur légitime est-il légitimement accompli. Ce qui

(1) Tout ceci est très exactement vrai de l'Église, mais sous le bénéfice de précisions qui seront données dans les pages suivantes, concernant le rapport de l'Église-société avec le Corps mystique, et du bien commun de celle-là au bien commun final de l'unique Église. Et ceci répond à un certain nombre de difficultés; celles, par exemple, de Lacey, *Unity and Schism*, p. 123. L'erreur qui consiste à transporter à l'ordre des fonctions sociales les exigences et les conditions de l'ordre moral s'est souvent fait jour dans l'histoire de l'Église : Tertullien, les Vaudois, Jean Hus, Wicliff...; c'est, au fond, une tentation assez naturelle aux âmes religieuses et reposant sur ce fait que le bien commun de l'Église-société est lui-même essentiellement moral et religieux. Oui, mais aussi social... Aussi bien, nul n'a jamais nié qu'il y ait une très rigoureuse convenance, pour les membres de la hiérarchie ecclésiastique, à être personnellement d'autant plus saints qu'ils sont chargés d'une fonction plus haute : cette exigence est à toutes les pages de nos traités de théologie; l'épiscopat est lié à l'idée de perfection; et Notre-Seigneur n'a confié à Pierre la charge de sa bergerie qu'après lui avoir demandé le témoignage de plus d'amour (comp. Bellarmin, cité dans *Scholastik*, 1930, p. 363, et les belles pages de Soloviev sur *ROMA-AMOR*).

compte par le Christ dans son Corps mystique que ce qui est fait en union spirituelle avec lui, en foi vive, par la charité...

Aussi, dans cet ordre là, un Pape peut être beaucoup moins élevé et beaucoup moins près du Christ qu'une humble femme ignorante : l'exemple est classique au moyen âge, et, dans les Jugements derniers, les artistes médiévaux, ceux de nos cathédrales comme Fra Angelico, représentaient toujours des évêques, des rois, des Papes et des moines se mordant les doigts, emmenés en enfer par d'affreux démons.

Ce qui compte, c'est *l'esprit*.

5. Ici, comme il s'agit de la communication que Dieu nous fait de sa vie, de ses biens de famille, le Christ fonde, dans l'Église, la validité des actes sacramentels des ministres indignes eux-mêmes : *Pierre baptise*, dit saint Augustin, *c'est le Christ qui baptise; Paul baptise, c'est le Christ qui baptise ; Judas baptise, c'est le Christ qui baptise* (1).

Tandis que, dans l'Église-société, quelle que soit leur sainteté ou leur indignité personnelle, les supérieurs et les ministres sont, par leur fonction même, plus élevés. On leur doit le respect et l'obéissance; car, s'il arrive que le Samaritain vaille mieux, moralement, que le prêtre, cependant ce n'est pas lui qui est prêtre et constitué en ordre. Or, « tu le tiendras pour saint, car il offre le pain de ton Dieu » (*Lévit.*, XXI, 8).

Ce qui compte, c'est *la mission* (2).

5. Ici, comme il s'agit d'un ordre de société, c'est-à-dire de collaboration organisée en vue d'un bien com-

(1) Cf. S. Augustin, *In Joan., tract. V*, n. 18 (*P. L.*, 35, 1423), et *tract. VI*, n. 7 (col. 1428); comp. *De bapt. contra Donat.*, III, 10; IV, 4; V, 19; *Contra Crescen.*, IV, 20, etc. Ce point de doctrine fut l'un des bénéfices de la crise donatiste, et, bien qu'il ait été de nouveau discuté plus tard, il est acquis à la dogmatique catholique.

(2) Gros problème que celui de cette différence et de cette relative antinomie. Nul doute que, dans la prédication des prophètes et dans celle du Seigneur, poursuivie en lutte sourde contre les Pharisiens, ne s'affirme le souci d'empêcher que la « mission » n'étouffe l'« esprit ». Sur cette question, cf. le beau chapitre du P. Clérissac, dans son *Mystère de l'Église*. En langage théologique précis, on parlerait ici de grâce sanctifiante et de grâces *gratis datae*. Sur quoi, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 111, a. 1; *Comp. theol.*, 1, 214; *Com. in Rom.*, 1, lect. 3, et *IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 1.

est seul chef ; il se donne comme il le veut, et si quelque créature concourt à ce don de sa vie que fait le Christ, ce ne pourra être qu'*instrumentalement* (au sens précis que la théologie donne à ce mot : à savoir non par une vertu ou efficace qu'on possède en propre, mais en servant seulement de passage à la vertu ou efficace de la « cause principale », à laquelle seule, ainsi, l'effet est attribué et assimilé) (2).

6. De ce point de vue, l'*Église n'est ni étendue, ni divisée*; c'est un organisme vivant qui est réalisé tout entier et simplement là où il y a des hommes unis à Dieu : c'est le Christ mystique.

mun, encore que le Christ en reste le chef (1), l'Église possède proprement et souverainement, les ayant reçus du Christ, les pouvoirs nécessaires à sa vie comme société. Dans l'ordre de la vie sociale proprement dite, c'est-à-dire pour l'exercice de ses pouvoirs juridictionnels, elle agit par elle-même et avec souveraineté, non instrumentalement. Comme société visible des chrétiens allant à Dieu *socialement*, elle a en elle un chef visible, un organe central et modérateur de sa vie sociale d'Église, l'évêque du Siège de Pierre, à Rome (2).

6. De ce point de vue, l'*Église est une grandeur étendue dans le monde, et distincte dans ses parties.* De même que ma main droite est ici, et ma main gauche là : de même il y a une Église de France, une Église d'Angleterre et différentes parties distinctes. — Mais mon âme est dans ma main droite comme dans ma main gauche, présente et simple ici et là ; de même l'âme de l'Église, faite des réalités divines que nous avons déjà dites et préciserons encore.

(1) Le Pape n'est pas *successeur* du Christ; il est son *vicaire*. Cette distinction est souvent méconnue : cf. par ex. G. Hebert, *Intercommunion*, pp. 74-75, dont les difficultés seraient dénouées par la double distinction entre *vicaire* et *successeur*, d'une part, *ordre* et *juridiction*, d'autre part.

(2) Pour une élaboration des données touchées très succinctement dans ce § 5, cf. M.-J. Congar, *Ordre et juridiction dans l'Église*, dans *Irénikon*, 1933, pp. 22-31, 97-110, 243-252 et 401-408.

7. L'Église est un *corps au sens vital du mot*, c'est-à-dire une réalité visible animée par un principe intérieur de vie. Le Saint-Esprit et la grâce du Christ sont cette âme, et, d'une façon très mystérieuse, le Corps mystique est un d'une unité de vie simple et qui ressemble à l'unité substantielle d'un corps vivant.

8. L'Église est et *demeure éternellement*, car elle vit de vie éternelle : elle vit de cette vie théologale symbolisée dans l'Évangile par l'apôtre Jean : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne... (2) »

7. L'Église est *corps au sens sociologique et juridique du mot* : c'est-à-dire « une multitude organisée en unité par le concours d'activités et de fonctions diverses (1) ».

8. L'Église de la terre est pour le temps du rassemblement et de la formation des membres du Christ. Elle est nécessaire tant que le Christ n'est pas pleinement advenu en nous, c'est-à-dire pour la durée de notre voyage loin de lui. Elle est active et militante; elle est en marche. (Le Seigneur à Pierre : « Toi, suis-moi ! ») (2). *Elle cessera*, comme telle, quand, l'œuvre de Dieu dans l'humanité étant arrivée à maturité, Jésus reviendra pour la moisson. Alors, l'Église cédera la place au Royaume comme la

(1) « Unum corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum diversos actus, sive officia. » S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. 8, a. 4; comp. M.-B. Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, I, pp. 30-31.

(2) Jean, XXI, 22. Les Pères ont entendu ce texte de la vie théologale et contemplative, qui demeure; Pierre symbolise ici la vie active (cf. S. Augustin, *Tract. CXXIV in Joan.*, n. 5; *P. L.*, 35, surtout col. 1974). Les deux vies sont nécessaires à l'Église de la terre, dont la forme propre et spécifique de vie est plus précisément la vie « apostolique » (ou, comme certains disent aujourd'hui, bien improprement, la vie « mixte ») telle que l'expose un saint Thomas. Cf. Ch. Journet, *L'occupation dominante ou la forme de vie de l'Église*, dans *Études carmélitaines*, XIX (1934, I), pp. 1-17. — Au ciel, l'Église ne sera plus « pétrine », mais seulement « johannine », c'est-à-dire non plus militante, mais seulement contemplative et aimante.

prophétie et la foi à la vision, comme Jean-Baptiste à Jésus; alors, le Christ « remettra le Royaume à Dieu et au Père, après avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force » (*I Cor.*, XV, 24). Au ciel, la sainte Jérusalem n'a plus besoin qu'on l'éclaire, car Dieu lui-même est son temple, ainsi que l'Agneau, et leur commune gloire l'illumine (1).

II. — L'unique réalité organique de l'Église une

Il n'y a pas deux Églises. Il n'y a pas, d'un côté, une sorte de pur Corps mystique, communauté spirituelle des âmes, sans corps (précisément parce que les âmes ne sont pas sans corps), et, d'un autre côté, une sorte de cadavre d'organisation ecclésiastique ; mais, ce qui est organisé, c'est la communauté humaine des amis de Dieu, et ce qui est Corps mystique, c'est la société ecclésiastique elle-même. Il y a, entre les deux, une jonction organique du génre de celle qui existe entre l'âme et le corps : ou plutôt — car nous tenons ici le véritable et propre exemplaire de l'Église — du genre de celle qui existe dans le Christ entre la nature divine et la nature humaine. Nier celle-ci serait monophysisme; nier celle-là, nestorianisme. Notre Église est celle d'Éphèse et de Chalcédoine, de saint Cyrille et de saint Léon (2).

(1) *Apoc.*, XXI, 22-23. Nous pensons d'ailleurs que le rapprochement entre l'Église-société et l'église-bâtiment n'est pas fortuite. L'une et l'autre sont nécessaires pour les mêmes raisons, et le parallélisme de leurs conditions pourrait être poussé assez loin.

(2) Comp. Léon XIII : « Complexio copulatioque earum duarum velut partium prorsus est ad veram Ecclesiam necessaria, sic fere

Comment, d'une façon plus précise, concevoir cette jonction organique du spirituel et du visible? Ne pourrait-on appliquer ici l'analogie de l'âme et du corps et concevoir à l'instar de leurs rapports ceux de ce qui est spirituel et de ce qui est corporel dans l'Église? Il semble bien que oui.

L'âme est l'acte propre du corps en ce sens qu'elle n'existe que dans son rapport essentiel (actuellement réalisé, ou au moins virtuellement et en tendance) à lui, et ne *nous* est connaissable que par lui. Le corps localise l'âme, il l'exprime et lui sert d'instrument pour sa vie propre (1). Quadruple rapport que nous allons retrouver, plus ou moins modifié d'ailleurs, entre l'élément visible et l'élément spirituel dans l'Église.

1. L'âme est l'acte propre du corps; elle n'existe pas en dehors de lui, sauf dans l'état anormal et violent d'âme séparée, où elle garde d'ailleurs un rapport métaphysique à lui et porte en soi comme un appel ou un vœu ontologique de réunion. De plus, selon notre manière humaine, l'âme ne nous est connaissable que dans le corps et par lui (2).

ut ad naturam humanam intima animae corporisque conjunctio. Non est Ecclesia intermortuum quiddam, sed corpus Christi vita supernaturali praeditum. Sicut Christus, caput et exemplar, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photiniani ac Nestoriani faciunt; vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae : sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili; sic corpus ejus mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod ejus partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque coeteris, unde propria ipsarum ratio ac natura efflorescit » (Enc. *Satis cognitum*, dans *Acta Leonis XIII*, Rome, XVI (1897), pp. 161-162). Comp. Wl. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, Stock, Introd., pp. xxv ss. Plutôt que d'unité de l'Église visible, ou d'unité de l'Église invisible, mieux vaut parler (comme fait, par ex., l'*Appeal* de la Conférence de Lambeth, 1920, § VI) de l'*unité visible* de l'Église.

(1) Cf. tout bon exposé de philosophie du vivant, et, par exemple, A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, II, pp. 80 ss.

(2) Elle nous est d'ailleurs vraiment connaissable par le corps : et pas seulement par les actes qu'elle exerce en lui, mais par la figure

De même faut-il dire, sous le bénéfice des précisions que nous apporterons ailleurs, que la vie du Père et la communication du Saint-Esprit ne sont données que dans l'Église unique, qui est l'Église visible, et que, pour être animé de l'esprit du Christ, il faut se trouver dans son corps (1). Enfin, sous la réserve qu'impose la nature spéciale des choses (2), la présence du Règne de Dieu et la nature intime de l'Église ne nous sont *humainement* accessibles que dans la présence et les traits de l'institution visible.

2. Le corps localise l'âme. Et, certes, le Règne de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards; on ne peut pas dire : il est ici, ou il est là (Luc, XVII, 20-21), mais, outre qu'on peut dire, d'après leurs actes, ceux qui ont et ceux qui n'ont pas les mœurs du Royaume (3), c'est un fait que, dès les origines, on a considéré le groupe des baptisés, l'*Ecclesia* chrétienne, comme étant le Corps du Christ. L'Esprit qui en était l'âme était considéré comme localisé en l'Église de Dieu pour autant que celle-ci était à Corinthe, par exemple, ou ailleurs (4). L'Église est l'habitation et le temple de Dieu ici-bas. Elle est le lieu du salut et le reposoir de l'Esprit.

3. Le corps exprime l'âme et lui sert d'instrument. Il entretient en lui la vie de l'âme par la nourriture; il la favorise et la développe en recherchant et en transmettant tout ce qui éveillera et alimentera la connaissance,

même du corps : la caractérologie et la chirognomie ne sont pas sans fondement.

(1) Saint Augustin : « Si tu veux vivre de l'esprit du Christ, il faut être dans le corps du Christ. » Cf. *Tract. in Joan.*, *tr. XXVI*, n. 13 (*P. L.*, 34, 1623); *tr. XCIX*, n. 6 (*P. L.*, 35, 1889); etc.

(2) En ce sens que la nature, sinon la présence, de l'âme de l'Église nous est connue aussi autrement que par son corps visible, à savoir par la Révélation : un peu comme si un ami se faisait connaître dans ses lettres ou dans son carnet intime.

(3) Par ex. *I Cor.*, VI, 9 s.; *Gal.*, V, 21.

(4) « A l'Église de Dieu pour autant qu'elle est à Corinthe... » *I Cor.*, I, 2; *II Cor.*, I, 1.

l'amour, les apports inappréciables de la vie de relation; il permet enfin et procure, par la génération charnelle, la propagation de la vie dont l'âme est le principe. Bref, il est, au sens le plus fort et le plus riche du mot, l'associé visible de l'âme pour toutes les opérations de la vie.

De même l'Église, par ce qui est en elle visibilité, organisation et société, est à la fois l'expression ou la figure de ce qui est en elle vie et unité spirituelle dans le Christ, et l'instrument de cette vie. Sa réalité sociétaire et sensible sert à la constitution, au recrutement, à la propagation, à la conservation et, finalement, à l'expression de sa réalité intérieure de communauté mystique de vie dans le Christ. Ceci n'est, ici-bas (normalement), possible que par cela. L'Église-institution est l'instrument organiquement associé de l'Église-Corps mystique, les deux étant une seule réalité qui est, purement et simplement, l'Église du Christ.

L'unité intérieure du Corps mystique est faite de foi théologale informée de charité, de la vie de la grâce baptismale d'incorporation au Christ, enfin de toute la vie de la charité en nous, alimentée et transfigurée par les sacrements, multipliée et féconde en toutes les vertus, en toute cette vie d'entr'aide chrétienne et d'édification mutuelle par quoi saint Paul nous dit que nous accomplissons la loi du Christ.

Or, tout cela est procuré par l'organisme social et visible de l'Église, qui n'a pas d'autre raison d'être. Le baptême nous incorpore à Jésus-Christ et à la Cité céleste (1) et, tout ensemble, nous incardine à l'Église-société, au nouvel Israël, au peuple royal et sacerdotal. De même l'eucharistie, qui est le centre du culte extérieur et collectif, l'objet même du rassemblement cultuel des chré-

(1) De très anciens rituels du baptême expriment avec force cette valeur du baptême comme inscription à la Cité céleste et engagement à en pratiquer les mœurs. Cf., par ex., *Ritus bapt. et missae quem descr. Theodorus mops.*, transl. A. Rücker, Munster, Aschendorff, 1933, pp. 10 et 12.

tiens, et dont la célébration se fait avec le maximum de moyens sensibles, de gestes, de chants, de mouvements ordonnés, est aussi le sacrement de notre incorporation la plus profonde au Christ. La réalité même que procure l'eucharistie, dit la théologie (la *res*, pour saint Augustin, et, après lui, toute la théologie latine) (1), est l'unité intérieure du Corps mystique : « Parce qu'il y a un seul pain, nous ne formons qu'un corps... » (*I Cor.*, I, 17) ; et, après tout, ce n'est pas sans raison que l'eucharistie et l'Église sont toutes deux la réalité et portent toutes deux le nom de « Corps du Christ (2) ».

Nous voyons par là comment les sacrements font précisément la jonction des deux plans et des deux logiques que nous avons discernés, à savoir ceux de l'Église comme société et de l'Église comme Corps mystique ou communauté de vie avec Dieu. D'un côté, en effet, ils sont des actes sensibles, publics, où l'assemblée ecclésiastique entre en collaboration pour exprimer à Dieu sa foi et sa louange; d'un autre côté, ils sont des actes du Christ, par quoi nous est communiqué quelque chose de la plénitude de grâce et de rédemption qui est dans le Christ Jésus. Là est la valeur souveraine des sacrements chrétiens : non seulement par rapport aux « mystères païens », mais par rapport aux « sacrements » de l'Ancien Testament. Ces sacrements de l'ancienne Loi, comme la circoncision, figure du baptême, exprimaient bien la religion d'Israël, peuple de Dieu; mais, comme

(1) Références dans le *Mysterium fidei* du P. de la Taille.

(2) Dans un rapport intitulé *Corpus Christi*, présenté aux conférences de théologiens allemands et anglais tenues à Cambridge en 1927, M. A. Rawlinson a montré qu'il y a, entre les deux usages du mot, une liaison interne et un ordre de dépendance, l'idée ecclésiastique de Corps et de membres du Christ dérivant de l'idée sacramentelle de l'Eucharistie, Corps du Christ : dans *Mysterium Christi*, éd. G. G. K. Bell et Ad. Deissmann, éd. anglaise, Longmans Green et Cº, 1930, pp. 225-244; éd. allemande, Furche Verlag, 1931, pp. 275-296.

le Christ n'était pas venu, ils ne donnaient pas sa grâce; tandis que les sacrements chrétiens ne sont pas seulement des signes de la religion du nouvel Israël, un acte sociétaire et un effort de l'homme pour aller vers Dieu, mais aussi des signes et des lieux de passage du don de la vie du Père qui nous est fait en Jésus mort et ressuscité pour nous. Ne voir dans les sacrements que des signes de notre foi en la promesse, comme semblent parfois tentés de le faire les protestants (1), c'est en rester à l'Ancien Testament, à l'annonce prophétique que le Seigneur vient. Alors qu'il est venu, et que nous n'en sommes plus au baptême de Jean-Baptiste en vue de la repentance, mais avons reçu le baptême d'eau et d'Esprit, où se joignent l'acte humain, sensible et social, et le don de Dieu, la communication de la plénitude qui, du sein du Père, s'épanche dans le Christ, et du Christ dans l'Église, habitant, ici et là, corporellement.

Quant à l'appareil de l'Église-société, sans être sacramentel au sens propre et rigoureux du mot, il l'est en un sens élargi : il est, d'un bout à l'autre, un *ministère*, un *service*, un *organe* dont toute la raison d'être revient à exprimer et à procurer la vie intérieure et cachée de foi, de charité sacramentelle et d'entr'aide fraternelle que les chrétiens mènent, avec le Christ, en Dieu. Tout ce qui, dans l'Église, est magistère visible, ministère apostolique de la Parole, va à maintenir les âmes dans l'unité sainte de la foi et s'accorde organiquement, comme l'intelligence et les sens en nous, qui procèdent de la même âme, à la mystérieuse et secrète communication de lumière et de certitude qu'est le don surnaturel de la foi. Le même Esprit qui fait du croyant un homme nouveau, mettant en lui une étincelle de cet Esprit de Dieu qui perçoit les choses de Dieu, anime l'organisme apostolique chargé d'éduquer la foi des enfants de Dieu : c'est une pédagogie, et qui est, remar-

(1) Voir par exemple, R. Otto, cité dans les Cahiers *Église et Liturgie*, n° 2, pp. 35 s.; comp. *Actes*, XIX, 2-5.

quons-le, nécessairement de forme sociale et autoritaire : car, ce dont il s'agit, c'est de faire vivre une multitude d'hommes *collectivement*, dans l'unité de la foi extérieurement et socialement professée. Pour cela, à la grâce intérieure du Saint-Esprit qui les réunit et les rassemble spirituellement en Dieu, doit répondre, au plan de l'activité extérieure et sociale comme telle, un organisme animé par le même Esprit, qui donne à cette union sa forme humaine, sensible, collective et sociétaire, bref, sa réalité proprement ecclésiastique. C'est pourquoi l'unité de l'Église dans la foi se réalise grâce à l'action du magistère apostolique vivant en elle et assisté du Saint-Esprit pour proposer, expliquer et préciser les objets de la foi dont la grâce procède secrètement du même Esprit dans l'âme de chaque fidèle : une action qui n'est pas mécanique, bien sûr, et ne s'impose pas violemment aux âmes; mais, au contraire, une action complémentaire et toute accordée à l'instinct intérieur des âmes, un peu comme serait l'enseignement des lois de la musique à qui en aurait le goût et en porterait intérieurement l'inspiration. Le Christ mystique et l'Église-société font vraiment « une seule chair ».

La même chose pour toute la vie de charité, d'intimité avec Dieu et d'entr'aide fraternelle qui porte l'unité de l'Église à leur plus haut degré d'actualité. Nous ne reviendrons pas sur le rôle des sacrements dans notre vie de charité; mais c'est toute l'action du sacerdoce chrétien qu'il faudrait ici évoquer : cette éducation et cette nourriture de notre vie intérieure par la liturgie, par le ministère sacerdotal sous toutes ses formes. Et non seulement par le ministère sacerdotal proprement dit, mais par toute l'activité de gouvernement spirituel dans l'Église. Toute l'activité de ce gouvernement et les instruments de cette activité, — loi ecclésiastique, droit canon, liturgie, rubriques, interdictions, exhortations, direction spirituelle proprement dite, administration, distribution hiérarchique des fonctions, voire des dignités et des honneurs, — tout cela va finalement à favoriser la vie

de charité dans les âmes, l'intimité avec Dieu par la vie théologale, la floraison de toutes les vertus, l'édification et l'entr'aide mutuelle. Et tout cela n'a pas d'autre raison d'être : *Finis praecepti caritas* (*I Tim.*, I, 5). Finalement, tout l'appareil institutionnel, hiérarchique et gouvernemental de l'Église n'est qu'un ministère constitué pour servir et favoriser cet épanchement de la vie de Dieu dans l'humanité, que le Nouveau Testament appelle « charité de Dieu, communication du Saint-Esprit ». La « mission » visible qui constitue l'Église à l'état d'*institution* parmi les hommes n'a pas d'autre raison d'être que de favoriser au maximum les « missions » invisibles des divines Personnes dans les âmes. Tout, ici, est à finalité intérieure : l' « organisation » est pour l' « organisme », la « fonction » pour la « vie », comme le corps est pour l'âme, l'exprime et lui sert d'instrument. Ainsi, dans l'Église, le « dogme » exprime la « foi » et, en même temps, la conserve, la propage et la sert ; la « loi » exprime l' « amour » et, en même temps, le conserve, le propage et le sert; la « liturgie » est pour la « piété » et, en même temps, la conserve, la propage et la sert; tout ce qui est organisation dans l'Église, Pape, sacrements, rubriques, droit canon, étant à la fois l'expression et le service de l'unité intérieure des âmes avec le Christ en Dieu : une « diaconie de l'Esprit » (*II Cor.*, III, 8) (1).

(1) On n'a pu, ici, qu'esquisser rapidement un thème important. Quelques références, pour permettre de les approfondir. Sur ceci que tout le gouvernement de l'Église va à livrer les âmes au Saint-Esprit et à les ouvrir à Dieu, outre Clérissac, *Le Mystère de l'Église*, cf. M. B. Schwalm, *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes; Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes*, dans *Rev. thom.*, 1898, pp. 315-353 et 707-738; Ch. Journet, *L'union des Églises*, 1926, pp. 41 et 44. Sur le rôle de tout l'appareil extérieur du gouvernement pour l'unité intérieure de grâce, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a-II^ae, q. 106, a. 1 et 2, et *Contra errores Graecor.* : « ... Ipse Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat; et sibi consignat Spiritu Sancto quasi suo charactere et sigillo. Et similiter

Saint Paul : « ... Vous efforçant de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Il n'y a qu'un corps et un seul esprit, comme aussi vous avez été appelés à une même espérance. Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu, Père de tous, et qui est au-dessus de tous, par tous et en tous. » C'est l'unité intérieure et divine de l'Église, toute simple et spirituelle. « Mais à chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ... C'est lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants flottants et emportés à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par leur astuce pour induire en erreur; mais que, confessant la vérité, nous continuions à croître à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ. C'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la charité » (*Eph.*, IV, 3-16). Où l'on voit le ministère de l'Église-société organiquement au service du Corps mystique.

Christi Vicarius suo primatu et providentia universam Ecclesiam, tanquam fidelis minister, Christo subjectam conservat » (*Op. omn.*, éd. Parme, XV, 256). Enfin, sur cette conséquence que la hiérarchie ecclésiastique, étant un pur ministère, ne peut agir en maîtresse ni changer arbitrairement la religion, mais doit seulement servir ce qui est posé et donné par Dieu, cf. S. Thomas : « Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutuae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta » (*Sum. theol.*, *III*ª, q. 64, a. 2, ad 3; comp. *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5, et d. 27, q. 3, a. 3, ad 2).

Au total, l'unité de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, est celle d'une réalité très spéciale faite d'hommes unis par une vie surnaturelle procédant de Dieu et du Christ, en une forme de vie sociétaire par laquelle est procurée et promue cette vie surnaturelle elle-même. En son être terrestre, l'Église est comme un grand sacrement où tout signifie sensiblement et procure une unité intérieure de grâce (1). Mais cet être terrestre n'existe que pour sa substance céleste, de même que celle-ci n'existe que dans son incorporation humaine. Il n'y a pas deux Églises, et jamais l'antiquité chrétienne n'a connu deux Églises; mais l'unique Église, qui est le Corps de Jésus-Christ, est à la fois céleste et humaine, substantiellement divine, mais en des hommes et par des moyens de forme humaine; elle est ensemble droit et amour, société et communauté de vie (2); elle est à la fois, et sans séparation, *Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* et *Societas externarum rerum ac rituum* (3) :

(1) « The real unity of the Church is sacramental... The Church itself is the *sacramentum unitatis*. It is a visible human society informed by divine grace... » : Lacey, *Unity and Schism*, pp. 156-157. Comp. G. Hebert (*Intercommunion*, p. 39) : « That a real relation of man to God is thereby established, in a social fellowship or Kingdom... » Comme nous le verrons ailleurs, la loi d'incarnation, qui inspire de tels textes, est, entre les Anglicans et nous, l'un des liens de pensée les plus sérieux.

On pourrait, pour exprimer ce que nous venons de dire dans ces dernières pages, faire appel aux catégories théologiques élaborées pour les sacrements, de *sacramentum tantum* (la seule institution ecclésiastique), *sacramentum et res* (la valeur de cette institution pour procurer la réalité spirituelle qu'elle signifie), *res tantum* (la pure réalité intérieure de l'Eglise, le Corps mystique).

(2) Nous faisons allusion ici à la problématique spécifiquement protestante et allemande de *Rechtskirche* et *Liebeskirche*, *Gemeinschaft* et *Gemeinde* (Luther), desquelles on peut rapprocher les catégories élaborées par F. Tönnies, *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*.

(3) C'est ce qu'affirme et montre F. Kattenbusch tout au long de son très remarquable article, *Der Quellort der Kirchenidee*, dans le *Festgabe Ad. Harnack*. Tubingue, Mohr, 1921, pp. 143-172 ; comp.

une unité à la fois incarnée et pneumatique (1). D'elle, il est également vrai de dire : *Ubi Christus, ibi Ecclesia*, parce que, dès qu'il y a communication de l'Esprit du Christ, l'Église existe, et : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*, parce que la communauté intérieure de vie est réalisée par des moyens humains, un ministère apostolique qui a lui-même, en Pierre, son critère visible d'unité (2).

Avant de conclure, nous voudrions souligner deux conséquences à vrai dire déjà bien apparentes, mais qui sont fort importantes pour tout ce qui suivra :

1. L'Église-société n'ayant d'autre raison d'être que d'incarner, d'exprimer et de servir l'unité intérieure procédant de la Sainte Trinité, il s'ensuit que l'Église-société est unique, comme est unique la vie trinitaire et sa communication à l'humanité. Faire dépendre la forme extérieure d'unité de l'Église non de l'unité intérieure de vie qu'elle doit incarner, exprimer et servir, mais d'une réalité nationale ou ethnique, c'est diviser le Christ. Nous invitons tous les chrétiens à réfléchir sur les principes énoncés ici; ils seront amenés à reconnaître la nécessité d'une unité rigoureuse au plan et dans l'ordre de la vie sociétaire, à titre d'incarnation, expression et service de l'unité intérieure et divine : ces trois choses s'appellent et s'enchaînent : *un* Dieu, *un* Christ, *une* foi, *un* baptême, *une* Église institutionnelle et sociétaire.

Rawlinson, *art. cité*, éd. anglaise, p. 231; éd. allemande, p. 282, en des termes extrêmement remarquables, et qu'il faudrait citer ici.

(1) Saint Ignace martyr : ἵνα ἕνωσις ἡ σαρκική τε καὶ πνευματική (*Magn.*, XIII, 2).

(2) Rien ne montre mieux l'unité des deux aspects que le contexte réel de ces deux célèbres énoncés : « Ubi Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna » (S. Ambroise, *In Ps.* 40, n. 30; *P. L.*, 14, 1082); « Ne regardez comme valide que l'eucharistie célébrée en présence de l'évêque ou de son délégué. Partout où paraît l'évêque, que là aussi soit la communauté, de même que partout où est le Christ Jésus, là est l'Église universelle (*ubi Christus, ibi Ecclesia*) » (S. Ignace, Smyrn. VIII, trad. Lelong).

2. Par le côté où l'unique Église comporte une organisation de la matière humaine pour l'incorporer dans l'unité, il lui faudra s'adapter aux divisions et aux variétés de cette matière. Très rigoureusement une, l'Église sera aussi très généreusement diverse. Mais ceci relève d'un autre point de vue.

***

Nous voudrions, en guise de conclusion, faire retour sur les formes concrètes de l'Église. Sur la réalité concrète de l'Église catholique, d'abord, telle que, du dehors, nous la voyons; sur les formes dissidentes d'Église, ensuite.

1. *Regard sur l'Église catholique concrète.* — Nous avons contemplé l'Église de haut en bas, en suivant l'ordre réel des choses, où tout procède du ciel, d'auprès de Dieu (*Apoc.*, XXI, 2 ss.) : ainsi, tout est éclairé, tout est lumineux. Mais il suffirait de reprendre maintenant toutes ces choses de bas en haut pour retrouver l'Église telle que nous la connaissons réellement et pour situer sans peine toutes les faiblesses, toutes les ombres venant de ce qu'elle est humaine, toutes les insuffisances, tous les retards de son adaptation terrestre (1). Considérée à partir de l'expérience effective que nous en avons, l'Église se présente ainsi :

D'abord une vie de groupe, qui s'adapte en une certaine mesure au développement de la société humaine, mais qui a son rythme propre, son existence spéciale, ses lois, ses usages, ses rites, son organisation, ses œu-

(1) Sur ces faiblesses, de bonnes choses dans : K. Adam, *Le vrai visage du catholicisme* (Grasset); P. Lippert, *L'Église du Christ* (Lyon, Vitte); P. Simon, *Das Menschliche in der Kirche Christi*. Fribourg, Herder, 1936. Mais une étude théologique profonde sur ce sujet est encore à écrire. — Il faut noter, d'ailleurs, que ceux qui voient l'Église seulement du dehors se trompent et prennent pour juridisme, naturalisme, impérialisme et humanisation ce qui est seulement l'action et les exigences du Corps mystique agissant et s'exprimant, dans le monde, sous forme humaine.

vres, sa hiérarchie : vie sociétaire, mais dont la substance et la loi sont toutes ordonnées à nous mettre en rapport avec le Christ comme Sauveur, et avec Dieu comme fin suprême et comme être aimé par-dessus tout; dont la hiérarchie s'occupe de la vie de nos âmes, nous propose un objet de foi transcendant et cherche à nous faire mener, au-delà de toute possibilité, voire de toute vraisemblance humaine, une vie d'amour toute cachée avec le Christ en Dieu; dont les actes publics, enfin, ont une valeur très spéciale, et, sacrements ou prières, nous introduisent tous ensemble en une vie qui est la vie du Christ, et finalement la vie de la Sainte Trinité, la vie de famille de Dieu, la vie du Père.

Ainsi, à prendre les choses de bas en haut, telles que concrètement et effectivement elles se présentent et adviennent, nous rencontrons d'abord l'Église-société visible de forme humaine, puis la communauté intérieure de vie divine : c'est par celle-là que nous entrons en celle-ci. Et nous tenons finalement comme éléments constitutifs de l'Église et de son unité :

Église-société → (procurant l') → **Église-Corps mystique**

L'appartenance à la société ecclésiastique par le baptême.

La vie sociale de l'Église dans la foi et dans la charité, sous la conduite du magistère apostolique et du gouvernement spirituel : vie de charité alimentée par les sacrements et s'exprimant en édification et en entr'aide mutuelles (1), pour laquelle est organisée toute la vie sociale de l'Église (lois, etc.) (2).

L'incorporation baptismale et la configuration au Christ par le caractère baptismal.

La foi et la charité surnaturelles, communication de la vie trinitaire par le Christ et les sacrements qui nous mettent en contact avec son mystère, charité sacramentelle (2). Par cette foi et cette charité, nous avons tous en commun les mêmes objets de vie, qui sont les objets de vie du Dieu trine et un lui-même.

(1) Ce que S. Thomas (par ex. *De Veritate*, q. 29, a. 4) appelle « subministratio ad invicem ».

(2) On sortirait de l'unité par un péché d'*hérésie* (contre la foi et

2. *L'Église des chrétiens dissidents.* — Nos frères séparés ne s'éloignent de nous dans leur conception de l'Église qu'en s'éloignant d'abord des principes énoncés ici; leurs divergences sont logiques à partir d'une première déviation sur ce terrain.

Ces divergences sont polarisées par deux positions contraires, dans l'aire desquelles se distribuent les conceptions protestantes, d'une part, les plus extrêmes des conceptions orthodoxes, d'autre part (1).

Les protestants ne croient pas au don réel, actuellement réel, de la vie divine à la nature humaine; cette vie est seulement promise, réellement promise d'ailleurs, et eschatologiquement présente. Dans cette perspective, les biens de l'Alliance ne sont pas vraiment déjà présents dans l'Église, sous une forme homogène à la nature humaine ; la part de la nature comme telle est nulle. Aussi l'Église, en sa réalité humaine, sensible et sociale, peut bien annoncer et promettre, être, comme Jean-Baptiste, l'appel qui retentit et le doigt qui montre l'Agneau de Dieu ; elle n'est pas cette incarnation de la vertu de Dieu qui, sous des formes homogènes à l'homme, exprime et procure, du moins en leur commencement, la réalité des biens de la Nouvelle Alliance, qui sont les biens patrimoniaux de Dieu (2). Logique-

la règle extérieure de cette foi commune) ou de *schisme* (contre la paix, fruit de la charité, ou la règle extérieure de la vie de toute l'Église dans la paix) : cf. à ce sujet, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 11 (hérésie) et 39 (schisme).

(1) Comp. Ch. Journet, *Les destinées du Royaume de Dieu*, dans *Nova et Vetera*, 1935, pp. 68-111 : cf. pp. 77 s. Le parfait accord de notre pensée avec celle de J. est d'autant plus notable que notre rédaction, utilisant une première esquisse de 1932, est indépendante de la sienne.

(2) Nous résumons ici, en quelques mots, ce qui nous paraît représenter le fond commun de Luther, de Calvin et de Barth; justifier ceci par des références et l'expliquer comme le sujet le mériterait, demanderait toute une étude.

Nous pensons de plus que, tout en s'accordant avec nous sur l'idée d'une union organique du visible et du spirituel dans l'Église,

ment, l'Église-institution n'a pas d'existence chrétienne : il n'y a que la communauté de ceux qui ont entendu la promesse (1). Comme type de religion et de relation au Christ (et, dans le Christ, à la Sainte Trinité), le protestantisme en est resté à Jean-Baptiste; il attend encore la réalisation du baptême d'eau et d'Esprit, ainsi que les dons de l'Esprit, arrhes de notre héritage futur. Il oublie que, depuis Jean-Baptiste, Dieu s'est incarné.

Plusieurs théologiens orthodoxes, qui semblent bien développer et formuler ainsi un élément propre de l'orthodoxie, tiennent une position contraire où nous voyons aussi quelque déviation, bien que moins aberrante. D'un mot, on semble se représenter la vie divine comme tellement donnée, et le ciel comme tellement descendu sur terre, qu'ils sont presque considérés comme existant ici-bas à leur état connaturel, qui est la gloire, la pleine possession et la jouissance, et non selon le mode humain, proprement social, tendantiel et militant, que nous avons dit. Si l'on veut, moins la logique de Noël, du jeudi saint et de la Pentecôte, que celle du jour de Pâques et de la Transfiguration au Thabor.

M.-J. CONGAR, O. P.

beaucoup d'Anglicans ont subi en ceci quelque influence calviniste, en ce sens qu'ils conservent un dualisme excessif entre l'âme spirituelle et le corps institutionnel de l'Église, ne voyant pas combien celui-ci est informé par celle-là, et celle-là incarnée en celui-ci. Pour nous référer aux deux mêmes auteurs que nous avons cités supra, cf. G. Hebert, *op. cit.*, pp. 100 s., et Lacey, *op. cit.*, pp. 156-157.

(1) Bien instructives, de ce point de vue, les lettres échangées entre Ad. Harnack et E. Peterson (publiées dans *Hochland*, nov. 1932). Harnack écrit : « Wie Sie richtig sagen kann es, wenn es keine « Kirche » mehr gibt, nur « Gemeinschaft » geben; denn zwischen « dieser » und « Kirche » gibt es theoretisch nicht Drittes; praktisch werden noch lange Stufen-Mischungen fortdauern » (p. 115), « Was aus den Evangelischen Kirchen werden wird, weiss ich nicht; aber wie Sie richtig voraussetzen, begrüssen kann nur die Entwicklung, die immer mehr zum Independentismus und der reiner Gesinnungsgemeinschaft im Sinne — ich scheue mich nicht — des Quäkertums und des Kongregationalismus führt » (p. 116).

Le Sacrifice de l'Unité

Tout chrétien un peu cultivé sait que l'Eucharistie est le sacrement de l'unité. « Il est, en effet, nommé communion parce que par lui nous communions au Christ : parce que, grâce à lui, nous avons part à Sa chair et à Sa divinité, et en outre parce que nous communions et sommes unis entre nous (1). »

D'autre part, on répète fréquemment que la messe, c'est-à-dire l'Eucharistie sous son aspect de sacrifice, est l'acte social par excellence. Les messes communes, souvent dialoguées, des divers mouvements d'Action catholique attirent aujourd'hui l'attention sur cette vérité essentielle. Mais on se contente le plus souvent de proposer cette affirmation sans en tenter aucune explication ou analyse. Ce serait pourtant utile, car lorsqu'on parle de sacrifice eucharistique, notre pensée, par son mouvement spontané, évoque plutôt l'immolation personnelle du Christ.

Nous voudrions, dans cette esquisse, à grands traits, qui appellerait bien des précisions, bien des retouches, bien des références à la tradition, lier l'une à l'autre ces deux vérités : montrer comment, si l'Eucharistie est le sacrement de l'unité, la messe est le sacrifice de l'unité.

***

Notre intelligence a pour vice habituel de morceler le réel sous prétexte de l'expliquer. En théologie notam-

(1) *Somme Théologique*, III[a] P., q. 73, a. 4.

ment, on cède trop souvent à ce penchant : sous prétexte de clarté, on croit rendre compte à la raison des réalités surnaturelles et complexes en les partageant en éléments simples et statiques; chacun d'eux est clair, mais la réalité qui consiste en leur union reste incompréhensible. Il en est ainsi de l'Eucharistie, que l'on étudie tour à tour comme un sacrement et comme un sacrifice en perdant de vue le point essentiel, vital, qui est l'union du sacrifice et du sacrement.

Les études de Dom Vonier ont bien mis en lumière leur véritable lien (1). L'Eucharistie est d'abord un sacrement, — elle est même le sacrement par excellence, — c'est-à-dire une chose sensible, significative et efficace, de réalités invisibles. C'est en partant de son aspect extérieur et sensible de sacrement que l'on pénètre par degrés dans sa réalité profonde et qu'on y découvre un sacrifice, signifié par les éléments et les paroles qui la composent. La constitution réelle de l'Eucharistie-sacrifice nous sera donc révélée par sa constitution de sacrement.

* * *

Les théologiens ont décomposé tous les sacrements en trois étages de réalités. Une réalité tout extérieure, rituelle et symbolique, frappant les sens : le *sacramentum tantum*, le signe pris comme tel. Cette réalité extérieure, étant significative, nous introduit à une réalité plus cachée qui, cependant, reste encore significative : c'est *res et sacramentum*. Cette réalité intermédiaire nous fait enfin découvrir une réalité invisible et dernière : c'est *res tantum*.

Vue de l'esprit, dira-t-on. On ne prétend pas, certes, que le Christ ait construit les sacrements à l'aide de cet étagement. Mais vue de l'esprit qui, s'appliquant analo-

(1) Voir notamment le fragment publié dans *La Vie Spirituelle* du 1er mai 1937. Nous prions le lecteur de s'y reporter, car nous supposons ici acquises les conclusions de cet article.

giquement à tous les sacrements, permet de rendre compte de leur fonctionnement, tel que la pratique de l'Église nous le fait connaître *a posteriori*. Cette division tripartite possède, entre bien d'autres commodités, l'avantage de concilier le caractère infaillible (*ex opere operato*) du sacrement avec sa subordination à la liberté du sujet. La stabilité du culte chrétien est assurée, puisque le *sacramentum tantum* une fois accompli comme il se doit, le *res et sacramentum* s'ensuit nécessairement. Mais la moralité du sacrement est sauvegardée, nous évitons tout reproche de magie, puisque le *res et sacramentum* ne produira son effet dernier et sanctificateur, la *res tantum*, que si le sujet y consent. Par exemple, l'adulte correctement baptisé (*sacramentum tantum*) est incorporé à l'Église et frappé du caractère baptismal (*res et sacramentum*); mais il doit librement renoncer au péché pour permettre au caractère de s'épanouir en grâce justifiante (*res tantum*).

Ces remarques ont pour but de montrer que ces catégories traditionnelles que nous allons exploiter ne sont pas de pures étiquettes scolastiques, mais qu'elles éclairent la structure réelle du sacrement — autant, du moins, que des notions humaines peuvent rendre compte de réalités surnaturelles.

***

Le signe extérieur de l'Eucharistie-sacrement, ce sont les saintes espèces : le pain et le vin présents à nos sens. Leur signification symbolique, précisée et réalisée par les paroles consécratoires, fait percevoir à notre foi, sous ces apparences, le corps et le sang du Christ immolé sur l'autel comme à la croix, quoique sous un mode différent. La réalité invisible et dernière, l'effet sanctifiant du sacrement, c'est l'unité du Corps mystique réalisée par la charité.

Le sacrifice accompli par l'Eucharistie nous étant révélé par le sacrement, nous pouvons transposer dans le

dynamisme du sacrifice les trois profondeurs de réalités que l'analyse théologique décèle dans la structure du sacrement.

Le sacrifice de la messe, à celui qui le voit du dehors, comme acte rituel, simple signe, est l'offrande et la consécration du pain et du vin que tout spectateur de ces cérémonies voit le prêtre manier à l'autel.

Mais la foi permet au croyant de discerner sous cette oblation le Christ s'immolant et s'offrant par le ministère de son prêtre.

Ce n'est pas tout. L'immolation du Christ sur la Croix n'avait pas sa fin en soi-même. Elle est significative et réalisatrice d'une réalité plus profonde et plus mystérieuse encore. Ce sacrifice du Calvaire réconcilie à Dieu le genre humain séparé de Lui par le péché. L'hommage parfait de la Croix, l'intention de parfaite obéissance amoureuse qui anime cette immolation sanglante, répare amplement la désobéissance par laquelle l'homme a divorcé d'avec son Créateur. Par la Croix, le Christ devient le chef des hommes réconciliés avec Dieu et rassemblés en un seul peuple, une seule Église, un seul corps. Caïphe, « Pontife cette année-là, prophétisa que Jésus *mourrait* pour sa nation; et pas seulement pour sa nation, mais *pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu qui étaient dispersés* » (Jo., XI, 51, 52). « A présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, *vous avez été rendus proches par le sang du Christ.* C'est lui qui est notre paix. C'est lui qui a réuni en un les deux parties [les Juifs et les Gentils]. C'est lui qui a renversé le mur qui les séparait, l'inimitié... Il voulait, *en se les incorporant, faire des deux parties un homme nouveau...* Il voulait *les réconcilier l'une et l'autre, réunies en un seul corps, avec Dieu, par la Croix,* après avoir détruit par elle l'inimitié... C'est par lui que nous avons accès les uns et les autres, en un même esprit, auprès du Père. Vous n'êtes donc plus des étrangers ni des hôtes, vous êtes les concitoyens des saints, vous êtes la maison de Dieu. Vous êtes un édifice élevé sur les apôtres et les

prophètes, en guise de fondement, et dont le Christ Jésus est la pierre angulaire. *C'est en lui que toute la construction se tient et monte pour former un temple saint dans le Seigneur* » (Eph., II, 13-21). « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis... *vous qui, autrefois, n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le peuple de Dieu* » (I Petr., II, 9, 10). « Vous avez été appelés, puisque le Christ aussi a souffert pour vous... lui qui... a lui-même porté son péché en son corps sur le bois, afin que, morts au péché, nous vivions pour la justice... Car vous étiez comme des brebis errantes, mais maintenant vous êtes revenus à Celui qui est le pasteur et le chef de vos âmes » (Ib., II, 25).

Ainsi, d'après l'Écriture même, la fin du sacrifice de la Croix, c'est la constitution d'un peuple sacré d'enfants de Dieu, l'unité d'un temple spirituel, d'un Corps mystique. Le sacrifice de la Messe, rite qui signifie et produit la réalité du sacrifice du Calvaire en rendant présent sur l'autel le Christ immolé, signifie et produit — au-delà de cette *res et sacramentum* qu'est le Christ immolé, et par lui — cette réalité ultime qu'est l'unité du Corps mystique, scellée dans la charité.

Nous offrons des « hosties spirituelles » (I Petr., II, 5), non seulement parce que sous les espèces des hosties matérielles est offerte l'hostie spirituelle et réelle (c'est-à-dire sacramentelle) du Christ immolé, mais encore parce que ce corps physique du Christ est rendu présent et offert sur l'autel dans son union avec son Corps mystique qui, comme lui et avec lui, est offrant et offert.

Quand nous disons que la messe est le sacrifice du Corps mystique (ou de l'unité, c'est la même chose, car il s'agit d'une unité concrète), cette expression doit être prise dans son sens le plus plénier, à la fois actif et passif. Trop souvent, lorsqu'on emploie ces termes de sacrifice du Corps mystique, on les limite implicitement au sens actif : la messe est le sacrifice du Christ qu'offre le Corps mystique. Mais le sens passif n'est pas moins

essentiel : la messe est le sacrifice dans lequel le Corps mystique est immolé conjointement au corps physique du Christ.

Il faut noter d'ailleurs, puisque ces affirmations paraissent moins exorbitantes, que quand nous parlons du Corps mystique, nous ne devons jamais l'entendre du corps séparé de sa tête, mais uni à elle. De même que l'Église, ce ne sont pas les fidèles s'opposant au Christ comme subordonnés à lui, mais c'est le Christ répandu et participé dans ses fidèles, l'édifice n'existe pas sans sa pierre angulaire. Jésus n'a pas dit : Je suis le tronc, et vous êtes les rameaux. Mais bien : Je suis la vigne, — à la fois tronc et rameaux, — et vous êtes les rameaux.

A la Croix, avant que le sacrifice fût consommé, l'humanité non encore rachetée ne formait pas encore d'une façon actuelle un corps mystique uni à son Chef et immolé avec lui : Jésus était seul sur la Croix. Depuis la Rédemption, au contraire, nous ne formons plus qu'un avec lui, et il ne peut plus être offert et immolé sans nous. La Cène — reproduite par la messe — est antérieure à la Croix, c'est vrai, mais seulement historiquement et « par accident », comme le remarque saint Thomas. Dans son être sacramentel, elle inaugurait déjà la série ininterrompue des oblations pures (Malachie, I, 11) du Christ uni à son Église. L'unité du Corps mystique, plus encore que la *res tantum* de l'oblation de la Croix, est celle de la Cène, première messe (car c'est la Cène et non la Croix que Jésus a prescrit à ses apôtres de renouveler : « *Hoc facite in meam commemorationem* »).

*
* *

Le contenu précis d'un sacrement est révélé par la matière précisée par la forme. Mais le sens exact de celle-ci est encore précisé par tout le contexte qui l'environne. Ainsi la courte formule essentielle à la validité du baptême est explicitée et précisée par tous les sacramentaux qui la précèdent et la suivent : exorcismes, pro-

fession de foi, onction, illumination, blancheur du chrémeau.

Le sens profond et exact de l'oblation instituée à la Cène nous est révélé par tout le contexte dont il a plu au Christ de l'entourer : le lavement des pieds, leçon concrète de subordination réciproque dans la charité, la promulgation du « commandement nouveau », l'allégorie de la vigne, la prière sacerdotale pour l'unité.

Considérons maintenant le contexte de sacramentaux qui entourent la formule essentielle de la consécration : le Canon de la messe. A qui ne veut voir dans celle-ci que la reproduction du Calvaire, que l'immolation d'un Christ individuel, les prières du Canon apparaissent comme des pièces liturgiques vénérables par leur antiquité, mais dénuées de sens précis et concret. D'où le malaise sourd de tant de fidèles qui cherchent, sans y parvenir, à alimenter leur piété eucharistique en lisant les prières du Missel.

Que l'on étudie les prières du Canon comme étant l'offrande du Corps mystique : elles prennent alors tout leur sens. Ce ne sont que demandes pour l'unité du Corps mystique (remarquez la fréquence des expressions communautaires : *consortium*, *grex*, *servitus*, — c'est-à-dire ensemble des serviteurs, — *commercium*, *communicantes*, etc., etc.).

Et comment comprendre ces signes de croix sur les offrandes et ces instances pour que Dieu daigne les avoir pour agréables si on ne veut voir en elles que le Corps et le Sang du Christ, parfaitement saints et agréables à Dieu. De telles prières sont inintelligibles si l'on ne voit pas sous les offrandes à la fois le corps physique du Christ et le corps mystique de ses fidèles unis à lui initialement et en bloc sanctifié par la rédemption, mais qui, de messe en messe et de communion en communion, doit se sanctifier et s'unifier davantage ?

Paris, juin 1937.

fr. A.-M. Roguet, O. P.

Liberté divine et libération humaine

Beaucoup d'incroyants voient un bien étrange orgueil en notre prétention de posséder la vérité et ils ne peuvent comprendre comment la foi chrétienne peut être vraiment au-dessus de toute autre vérité. Ils ne peuvent comprendre comment, si nous sommes effectivement dans le mal et si Dieu réellement existe et veut nous sauver, il peut nous demander de croire, dans un dessein de miséricorde, au mystère d'une rédemption où sa grandeur n'est pas immédiatement visible au monde. Si Dieu veut nous libérer, comme nous le disons, pourquoi ne nous donne-t-il pas la liberté et ne nous élève-t-il pas jusqu'à Lui sans nous demander un effort si difficile que la plupart le refusent, sans nous demander de croire à cette forme humble qu'il a revêtue et qu'est le Christ ? Ce Dieu que nous disons miséricordieux et plein d'amour, n'est-ce pas en réalité un Dieu absent, qui toujours se dérobe là précisément où nous avons besoin de lui ? Ou, plutôt, ce que nous prétendons être Dieu, n'est-ce pas une pure illusion ?

Le doute prend d'autres formes. Si Dieu voulait réellement nous sauver, pourquoi nous donnerait-il seulement le salut par Jésus-Christ, qui n'est plus de ce monde, et par son Église, qui est méconnue du monde ? Si Dieu voulait nous aider, il pourrait le faire plus divinement et plus humainement tout ensemble, par une action intérieure efficace, qui rendrait à la liberté son pouvoir et à l'esprit tout son bien. Mais une libération par la grâce, ajoute le scepticisme, est-elle au fond nécessaire ? Dieu ne nous aide point, pour cette raison que nous n'avons pas besoin d'être aidés, parce que nous ne sommes pas

dans le mal. Le mal lui-même n'est qu'une illusion, et, pour échapper à cette illusion, les hommes ont inventé l'Église, autre illusion.

Si nous répondons aux incroyants que la raison de notre salut par le Christ est cachée, que l'existence du mal est un mystère, l'affirmation de tant de mystères ne peut guère les convaincre de notre sincérité. Nous devons leur montrer pourquoi, en effet, toutes ces choses sont des mystères et comment leurs objections se fondent sur une idée vague des notions philosophiques de liberté et de mal engagées dans ce débat. Car si l'on ose encore nier le mal, c'est qu'on n'a pas une conception juste de sa nature. Il n'est donc pas sans intérêt d'approfondir à nouveau, d'un point de vue philosophique, le problème de la libération du mal et de la rédemption.

Nous demandons chaque jour d'être libérés du mal : *libera nos a malo*. Qu'est-ce donc que la liberté que nous demandons à Dieu ?

Être libre signifie pouvoir faire ce qu'on veut et faire ce qu'on veut. Mais nous ne pouvons rien de nous-même sans le concours divin. Au plus intime de notre action, c'est Dieu qui agit comme cause première de tout. Que cela néanmoins ne nous prive pas de liberté, saint Thomas en a fourni la preuve. Un être libre créé par Dieu est un être immédiatement déterminé par Dieu. Sa liberté consiste dans le fait que, tout en étant déterminé par Dieu, il n'est pas Dieu lui-même et garde la possibilité de ne pas se laisser déterminer immédiatement par Dieu, de se détourner de Dieu.

Cette possibilité existe tant que son être n'est pas l'être de Dieu, ou n'est pas définitivement déterminé dans une adéquation parfaite à l'essence divine, tant que son être est un analogue de l'être de Dieu soumis à la durée et au changement.

Aussitôt que la possibilité de ne pas se laisser déterminer immédiatement par Dieu passe à l'acte, la liberté se corrompt, pour autant que celle-ci consiste précisément dans une détermination directe par Dieu. En cette déviation, la liberté est entamée par son contraire, par la nécessité, par le mal.

L'homme, par un mystère que nous nommons péché originel, se trouve en fait dans un état de nécessité où il est immédiatement déterminé par autre chose que Dieu. Il est déterminé, par exemple, par le temps : il ne peut échapper à sa limitation, il meurt, c'est un mal.

Ce mystère du péché originel n'a de sens que s'il est véritablement un mal. Le mal suppose la responsabilité. Cela nous amène à dire que le mystère du péché originel n'est rien d'autre que le mystère de notre liberté originelle et de notre présente liberté partielle. La première liberté n'est pas entièrement perdue. L'homme demeure responsable, puisque sa déviation n'a pas été complète. Mais cette responsabilité ne serait qu'une punition s'il n'était donné à l'homme la possibilité de revenir à la liberté antérieure.

Revenir à la liberté complète n'est possible que par l'aide spéciale de Dieu, puisque cette liberté venait d'un état de justice surnaturellement donné. L'homme n'a que le mérite de se laisser libérer. Il reste néanmoins responsable de son relèvement, parce qu'il est dans la possibilité de refuser le salut. Si cette dernière possibilité n'existait pas, il ne serait pas responsable de son relèvement, il n'aurait aucune liberté partielle, et sa libération serait alors impossible, car on ne peut concevoir une libération sans liberté. La Rédemption serait un acte dont l'influence serait subie, l'homme serait tiré en haut par contrainte : sa libération ne serait pas un acte libre. Il s'approcherait de Dieu par nécessité : sa rédemption ne serait ainsi qu'une vaine apparence, qui ne lui donnerait pas la liberté.

La libération de l'homme doit donc être un acte libre :

s'il demeure en elle la moindre contrainte, elle est nulle. Et cet acte ne peut être libre que s'il est l'analogue d'un acte entièrement libre en Dieu lui-même.

Il est donc évident que la liberté divine doit être au principe de la libération de l'homme : il faut ici nous attendre à l'initiative imprévisible et, pour le dire avec saint Paul, à la « folie » de la Liberté qui échappe infiniment au déterminisme du monde et à la dialectique rationnelle. Si l'on nous demande pourquoi c'est par le Christ que Dieu se donne à nous, pourquoi il n'a point revêtu une autre forme, pourquoi le sombre drame de la croix est au centre du salut, nous avons tout droit de dire que la dernière raison de ces choses est un mystère de liberté divine et que la valeur divine de la libération serait anéantie si elle n'était éternellement, en son principe, un tel mystère de liberté. Toutes les convenances de l'incarnation s'éclipsent devant la transcendance de cette liberté.

D'autre part, il devient clair que les formes de rédemption désirées par la *faiblesse* humaine ne seraient pas une libération si elles étaient *accordées* à cette faiblesse. Ce n'est pas l'homme moderne seul que rebute l'effort qui lui est demandé, — l'effort de croire en Dieu dans cette forme qui paraît forgée par l'imagination humaine, — c'est l'homme de tous les temps en lutte avec le mal et qui, pour ce combat, ne trouve des armes que dans la peine, qui n'ose renoncer à tout ce qui paraît sûr, qui a peur de l'inconnu, qui refuse le mystère, comme si l'image de sa vie la plus charnelle et la plus tangible pouvait avoir un sens en dehors du mystère divin.

Cette peur de se donner au mystère, cette faiblesse qui prend la forme de l'assurance, ce retrait dans la certitude pauvre, ce renoncement à l'effort et cet accablement de l'inertie sont le contraire exactement de la libération.

Comprenons bien la loi inscrite dans l'essence même de notre liberté.

Dieu nous relève par un acte libre, c'est-à-dire qu'il nous donne le pouvoir de nous libérer nous-même librement. Nous ne pouvons agir sans doute que par Lui; notre salut consiste à nous laisser libérer, à laisser Dieu agir. Mais si ce n'est point par notre mérite que la grâce de Dieu opère, c'est entièrement par notre faute si elle n'opère pas. Nous recevons tous la grâce suffisante, et, si ce n'est pas à tous que la grâce efficace est donnée, c'est par une défaillance de notre liberté, par notre faute : c'est nous qui restons responsables de notre chute. Nous sommes là, encore, au cœur d'un profond mystère : mystère de la liberté divine et de la responsabilité humaine. Sans responsabilité de notre part, il n'y aurait pas de liberté, pas de libération possibles. Notre libération apparaît ainsi comme un engagement de notre responsabilité, et comme une *décision héroïque* où l'âme fait choix du mystère et du bien invisible.

Il est donc nécessaire que nous soit demandé cet effort qui est le don de soi-même à Dieu. Il suppose une possession de soi-même, un empire de soi sur soi. Ce retour de soi-même sur soi-même, tant qu'on est soi-même, tant qu'on est libre, c'est-à-dire tant qu'on est immédiatement déterminé par Dieu, cette conquête de soi-même et ce don de soi-même à Dieu ne peut être effectué qu'autant que Dieu le détermine, et cet acte ne peut être que mystérieux et caché. Il se révèle néanmoins par son côté négatif, par le devoir qu'il impose de se renier soi-même, d'abdiquer la vie terrestre, la nécessité, le mal, l'apparence de stabilité qu'offre notre vie dans son abaissement. Il se manifeste encore dans ce devoir de croire au Christ, de devenir membres de son Église et de son Corps mystique, de se lier à lui toujours plus intimement. Il apparaît surtout dans le caractère d'effort que revêt ce devoir.

Qu'un effort nous soit demandé est donc le signe que

notre responsabilité demeure. Il serait bien facile de croire en Dieu s'il se montrait à nous dans toute sa gloire, ou plutôt il n'y aurait plus foi, mais vision, il n'y aurait plus libération, mais liberté entièrement reconquise. La plus subtile tentation de l'homme est de vouloir se soustraire à son état réel et d'échapper au monde de la rédemption, comme si la libération n'était pas une chose en train de se faire, comme s'il était possible d'éviter cet effort, comme si le repos en ce monde demeurait un refuge sans illusion.

Le premier effort requis, c'est la foi : la croyance en cette forme que Dieu a prise pour nous délivrer du mal par sa Passion.

Sans la Passion du Christ, la justice divine ne serait pas sauvegardée. Il faut que soit rétabli un mystérieux accord de la volonté divine et de la volonté humaine; la libération, c'est proprement la réalisation de cet accord, c'est un mystère de justice. Justice et liberté, rigueur et amour, miséricorde et pénitence se mêlent donc prodigieusement dans le mystère de notre rédemption.

Mais pourquoi la miséricorde n'exclut-elle pas la justice et ses rigueurs ? Cette miséricorde ne serait rien sans la justice. La miséricorde de Dieu nous rend notre liberté, mais la liberté n'existerait pas sans la justice, puisque la liberté est l'accord de la volonté et du bien. Il n'y a donc pas de liberté possible sans compensation du mal fait. La rédemption qui nous rend la liberté consiste dans une offre véritablement propitiatoire.

Et ainsi, en tant que la libération de l'homme s'accomplit par la participation mystique au Christ, par une offre analogue à l'offre du Christ, l'effort qui nous est demandé pour croire est notre premier sacrifice, et une participation analogique à l'oblation rédemptrice. Cet effort est donc le signe même de notre liberté, et sa peine

est la garantie même de cette liberté qui se rachète difficilement.

Et, maintenant, que tous ne croient pas, que toujours il y ait des hommes réfractaires à l'Église de Rome, que les chrétiens eux-mêmes ne soient pas immédiatement libérés de tout mal, que la libération complète ne s'effectue qu'au cours d'un long cheminement d'angoisse, toutes ces choses garantissent notre liberté, et, au lieu d'être des signes de la faiblesse de l'Église, comme veulent nous le faire croire nos adversaires, elles sont au contraire l'indice de la miséricorde véritable de Dieu.

Toutes les objections faites contre la forme de rédemption par la Croix sont au fond des objections rationalistes. L'orgueil de la raison consiste à croire que l'homme se suffit à lui-même. La raison voit les choses sous l'angle de la nécessité, c'est partout la nécessité qu'elle cherche. Ainsi elle s'est forgé l'idée d'un Dieu qui partout opère par nécessité, et selon une dialectique contraignante, et par là, en hypostasiant son idéal, elle ne fait que le supprimer en aboutissant soit au panthéisme, soit au matérialisme.

Dieu, comme Créateur, comme principe de liberté, n'agit que par liberté. Or, selon le point de vue panthéiste, l'univers, n'étant qu'une des phases de l'être divin, est un développement nécessaire de Dieu : les êtres créés n'ont pas d'existence, tout est Dieu, Dieu seul existe. Des théories rationalistes comme celle-ci se fondent sur la confusion de l'idée et de l'être, de l'essence avec l'existence : c'est par cette erreur qu'elles ruinent la liberté; elles lient l'existence, l'action à l'essence, à la nécessité. Et c'est la même erreur que commettent tous ceux qui croient que la forme dans laquelle Dieu nous est donné dans le Christ et dans la sainte Église ne peut être qu'une illusion imaginée par l'homme, parce qu'on

n'y découvre aucun caractère de nécessité. Mais, ici, c'est faiblesse de l'homme devant le mystère de l'Être. C'est par l'orgueil de sa raison qu'il se trompe, et cet orgueil-là est fait de peur. C'est bien ceux qui ont peur qui n'osent regarder les choses en face, qui n'osent croire à leur propre grandeur et considérer la vie par son côté sublime, qui est le seul côté véritable.

Ce n'est que par faiblesse qu'on ne croit pas, parce qu'en ne croyant pas au Christ on ne croit pas à sa propre liberté, on doute de pouvoir franchir les limites du temps et d'accéder à l'éternel. C'est par faiblesse qu'on se laisse éblouir par la lumière, c'est par faiblesse qu'on ne croit pas à sa propre responsabilité, c'est par faiblesse qu'on ne croit pas au ciel, c'est par faiblesse aussi qu'on ne croit pas à l'enfer, c'est par faiblesse qu'on limite le monde et la puissance de Dieu aux mesures misérables de la dialectique du raisonnement. Mais ce n'est aussi que par faiblesse qu'on peut avoir peur de la justice de Dieu.

Si tout le mal du monde est dans cette faiblesse, si Dieu le permet, c'est par justice. Néanmoins, ce n'est à nouveau que par faiblesse qu'on voit en cette justice une injustice. Comme l'a dit saint Augustin, c'est par justice que les uns sont punis, c'est par miséricorde que les autres ne le sont pas. Et demander pourquoi les uns sont relevés et les autres ne le sont pas, c'est une vaine question : c'est un mystère de liberté divine et humaine. Aucune dialectique ne peut avoir raison de ce mystère. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que sans lui il n'y aurait pas de Rédemption, Dieu ne serait pas Dieu. Dieu nous libère du mal, jamais il ne le fait en commençant par nous priver de notre bien. Jamais il n'agit par contrainte, parce que vraiment il nous libère, nous retire du mal et de la nécessité, et parce que sa miséricorde n'est rien sans sa justice, parce que sa justice est un des côtés de son Amour.

Henri Hage.

Nostalgie de l'Unité

L'appel à l'unité chez les Chrétiens

Malgré les tensions sociales, malgré les rivalités ou même les haines politiques, le monde tend à l'unité. Cette affirmation ne paraîtra ridicule qu'à celui qui observe superficiellement les événements contemporains : sans doute la surexcitation des fascismes et des impérialismes, le sourd travail d'expansion du communisme, l'exaspération des classes ouvrières devant certaines situations sociales, constituent de graves menaces pour l'unité et la paix du monde. Mais à côté de ces manifestations qui caractérisent l'attitude de gouvernements totalitaires ou la colère des masses, regardons aussi les multiples efforts communs qui, dans le domaine religieux et culturel, mais également au point de vue social et politique, dénotent une réelle aspiration universelle vers une entente générale. Il est frappant de constater à cet égard qu'en cette année même où les guerres d'Éthiopie et d'Espagne, où les revendications brutales d'impérialismes qui se prétendent insatisfaits dans leur besoin de vivre, ont occasionné une redoutable psychose de guerre, pourtant aussi le vent est à l'unité : de sérieux projets sont élaborés en vue d'une vaste Conférence mondiale qui essaierait de réorganiser le monde d'une façon moins imparfaite, et tout d'abord de supprimer les causes pour ainsi dire alimentaires de conflits, en assurant une meilleure répartition économique des produits et une plus grande justice sociale. L'année de l'Exposition Internationale de Paris connaît une étonnante efflorescence de Congrès nationaux et Internationaux de tout genre ; on en signale près de 1500 qui se tiendront à Paris de juin à octobre; sans se faire, certes, de naïves illusions sur la portée réelle de telles réunions, n'y peut-on voir légitimement un désir de rencontre, de compréhension, d'unité? Le Rassemblement universel pour la

paix, le Congrès mondial de la jeunesse, qui groupent des éléments d'origine si diverse, ne témoignent-ils pas aussi de la persistance de cet appel à une fraternité humaine, qui continue à résonner même dans le fracas des combats. Sans doute certaines suspicions sur l'inspiration de ces mouvements ont d'ordinaire empêché jusqu'ici les catholiques d'y apporter la collaboration qui aurait pu être efficace et bienfaisante. Mais qui peut nous empêcher d'agir au moins parallèlement pour faire passer dans des réalisations concrètes notre doctrine si souvent accusée d'utopie, de fraternité et de paix?

Nous ne poursuivrons pas plus longtemps sur le terrain politique, ayant voulu déceler simplement l'expression, peut-être trop méconnue, d'un besoin des masses humaines. Ce besoin, nous le retrouvons, plus vif, plus impérieux encore, dans le domaine culturel et surtout religieux. Combien n'avons-nous pas entendu, ces dernières années, venant des bords les plus opposés, d'appels à l'union étroite de tous ceux qui veulent défendre une civilisation spirituelle et pacifique menacée par le matérialisme, les révolutions, les impérialismes, les guerres? L'intention n'était peut-être pas toujours entièrement désintéressée : les uns — il y a quelque dix ans — préconisaient une croisade commune de l'Occident contre l'Orient, mais il semble que l'on en soit revenu maintenant à une plus juste conception de l'unité de la civilisation sous des formes culturelles très diverses; d'autres — c'est, sur le plan national (Front de la liberté) et international (pacte germano-nippon, axe Rome-Berlin), de l'histoire toute récente — envisagent une énergique défense de la civilisation contre le communisme, mais en confondant trop souvent les valeurs spirituelles et les intérêts matériels, en ne dégageant pas suffisamment le légitime et nécessaire anti-communisme de tout un enchevêtrement de préjugés ou de positions égoïstes qui compromettent le but visé. Mais le plus souvent ces appels émanaient de personnes sincèrement et hautement conscientes de leur responsabilité humaine. La diffusion internationale et populaire de la culture par le livre, la presse, le cinéma, la radio, est une étape bien significative et qui pourrait être très profitable si

elle conduisait vers une meilleure compréhension des bases morales et spirituelles de la société et de la civilisation. Considérons à cet égard l'action de l'Institut international et des Commissions nationales de coopération intellectuelle qui, à côté de la Société des Nations et avec peut-être plus de succès que celle-ci dans son rôle politique, travaillent à l'avènement d'une « Société des esprits », assez analogue à cette communauté internationale réalisée aussi bien par la Chrétienté au Moyen Age que par le philosophisme au XVIII[e] siècle.

Les athées et les anticléricaux ont souvent reproché aux religions, à cause de ce qu'ils appellent leur sectarisme, d'être des diviseurs de l'humanité, de susciter et de prolonger des haines inexpiables ; on connaît, pour ce qui concerne le catholicisme, les objections tirées des Croisades, de l'Inquisition, des guerres de religion, et les historiens de l'Église ou les apologètes y ont amplement répondu. D'immenses efforts ont été tentés pour réaliser une sorte de compromis d'entente entre les religions, et plus particulièrement entre les Églises chrétiennes. Disons tout de suite — nous y reviendrons plus loin — que l'Église catholique, qui accepte et approuve, certes, tout ce qui peut favoriser la paix et l'union, ne peut pourtant, sans se renier elle-même, se prêter à une entente qui consisterait à réduire les divers *Credo* à un dénominateur commun.

Nous ne rappellerons que pour mémoire le fameux Parlement des religions, réuni à Chicago en 1893, et qui fut comme une vaste foire — qu'on nous passe l'expression, car elle correspond, paraît-il, à ce que fut la réalité — des croyances et pratiques religieuses. Une nouvelle assemblée de ce genre doit être tenue cette année même à Calcutta, à l'occasion du centenaire de Ramakrishna, le mystique syncrétiste indien. Certains rêvent encore d'une alliance de toutes les grandes religions, opposées au matérialisme ou au bolchevisme. Et certes, un tel accord peut se réaliser pratiquement dans des circonstances particulières : l'appel du Pape au monde, il y a quelques années, en faveur de la pacification religieuse en Russie soviétique, l'Encyclique toute récente sur le communisme ont reçu l'approbation de milieux religieux les plus divers. Nous avons en France — à l'exemple de ce qui se fait fréquemment aux États-Unis —

une « Union civique des croyants » qui groupe, pour la défense des valeurs spirituelles, catholiques, protestants et juifs, et à laquelle pourraient utilement s'adjoindre des musulmans de notre Afrique du Nord. A la dernière Assemblée de l'Union civique des croyants, M. Jacques Maritain définissait exactement cette position :

« *Visiblement, dans l'appartenance des affirmations dogmatiques auxquelles nous adhérons et où nous reconnaissons la parole de Dieu, et dans l'ordre aussi des conceptions de la vie qui s'ensuivent, et des sociétés spirituelles fondées sur ces affirmations qui en gardent le dépôt, nous sommes non pas unis mais divisés. Et parce que les choses qui sont l'objet de notre foi sont des choses divines, dont chaque iota est pour nous d'un prix infini, comme la vérité divine elle-même, nous ne cherchons pas à nous rencontrer sur je ne sais quel commun dénominateur doctrinal réduisant et minimisant notre foi, c'est avec nos différences et dans nos différences, au contraire, que nous nous rencontrons, affirmant les uns et les autres la plénitude de ce que nous tenons pour vrai et désireux de nous connaître dans nos oppositions les plus irréductibles elles-mêmes. Car le Dieu que nous adorons nous apprend le respect des consciences et la fraternité profonde des hommes de bonne volonté...*

« *Car ce que nous sommes unis pour défendre, ce sont les valeurs spirituelles incluses dans le bien commun temporel lui-même, et en tant même qu'elles constituent ce qui est le plus digne de la personne humaine et de sa vocation dans ce bien commun temporel, dans le bien terrestre et périssable de la civilisation* (1). »

L'idée de ce rapprochement interconfessionnel s'est beaucoup développée en ces dernières années, surtout parmi les Églises protestantes, profondément travaillées par le besoin d'unité pour remédier à ces variations, à cet éparpillement que les meilleures des âmes protestantes éprouvent douloureusement. Le mouvement « œcuménique » a été très intense depuis quinze ans, en particulier sous l'inspiration d'un apôtre qui fut une grande âme, malgré tout ce qui le séparait de nous : Nathan Soderblom, l'archevêque luthérien d'Upsal. Les nombreuses Églises protestantes se sont réunies

(1) Discours du 26 avril 1937, cité dans *La Juste Parole*, 10 mai 1937, p. 2.

à la Conférence de Stockholm, puis à celle de Lausanne; elles ont fondé une « Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises » ; en plusieurs régions, elles se sont efforcées de fusionner des sectes voisines ou d'établir des Fédérations d'Églises (Écosse, Inde méridionale, Chine, par exemple) ; au point de vue missionnaire surtout, elles ont ressenti l'absolue nécessité d'une coordination des efforts, réalisée maintenant par l'*International Missionary Council*, et des Congrès de grande envergure, comme celui de Jérusalem en 1928. Élargissant encore leurs vues, les Églises protestantes, anglicanes surtout, ont recherché et plusieurs fois réalisé des accords avec les Églises « orthodoxes » orientales, établissant avec elles l'intercommunion. Ce désir d'unité, cette aspiration universaliste, que l'on a appelée un « catholicisme non-romain », nous pouvons en relever de nombreux témoignages : par exemple dans cette noble vie de John Mott, l'apôtre des jeunesses protestantes, fondateur de ces importantes organisations que sont la Fédération universelle des unions chrétiennes de jeunes gens, le Student Christian Movement et (pour les Missions) le Student Volunter Movement — par exemple encore dans cet organe au titre significatif, *Œcumenica*, publié en français à Paris par des représentants officiels de l'Église anglicane, ou dans ce mouvement interorthodoxe des jeunesses qui a pour but de développer et d'approfondir l'action religieuse parmi les jeunes générations dans les pays orthodoxes. La vie et l'action de lord Halifax sont peut-être l'exemple le plus émouvant de ce tourment de l'unité « catholique » que manifestent aussi les initiatives d'origine protestante pour l'Unité de l'Église (octave de prières du 18 au 25 janvier, adoptée ensuite officiellement par le Saint-Siège ; plusieurs confréries pour l'Unité aux États-Unis, en Angleterre). Les Églises protestantes sont travaillées à l'intérieur par un esprit de renouveau qui tend à les rapprocher en quelque sorte, mais d'une façon encore bien partielle, du catholicisme : il suffit de citer les mouvements des anglo-catholiques, de la Haute Église luthérienne (1) et même, parmi les calvinistes de France, celui des *Veilleurs*.

(1) Cf. *La robe sans couture. Un essai de luthéranisme catholique.* Pierre Charles, Bruges, 1923.

Nous ne pouvons nous étendre ici plus longuement sur cette tendance œcuménique, qui est pourtant pour l'esprit chrétien, malgré de graves lacunes, un motif de radieuse espérance. On trouvera dans le volume de M. l'abbé Journet, *L'Union des Églises*, et dans divers articles signalés dans la bibliographie qui suit cette note, des exposés sérieusement documentés, accompagnées des mises au point nécessaires.

De même qu'au cours de ces derniers mois le Saint-Siège a vigoureusement mis en garde les catholiques contre tout essai d'alliance, même bien délimitée et pour des buts tout à fait légitimes, avec les communistes, il est intervenu fort nettement pour affirmer l'impossibilité pour l'Église catholique de répondre à certaines propositions d'unité qui plaçaient toutes les Églises sur un plan d'absolue égalité et niaient donc une vérité doctrinale essentielle : le catholicisme est la seule Église véritable ; l'unité ne peut se réaliser par une sorte de fusion des Églises, et encore moins de coordination, mais par la conversion en corps ou individuelle au catholicisme. Conformément à ce rappel de principes, les auteurs catholiques ont abandonné le terme, qui prêtait en effet à équivoque, d'*union des Églises*, pour adopter celui d'*unité de l'Église*.

Mais ce respect intègre de la fière intransigeance doctrinale de l'Église n'implique pas de regarder avec hostilité, ni même avec dédain, les mouvements vers une certaine unité religieuse. Il ne réclame pas non plus l'abstention absolue de tout contact avec les protestants ou les orthodoxes. L'échec des Conversations de Malines, les situations douloureuses qu'ont traversées plusieurs initiatives unionistes, ont eu parfois pour regrettable résultat de détourner la pensée des catholiques de cette préoccupation d'unité. Elle doit être pourtant toujours vivace, lancinante, au cœur des vrais catholiques. Parmi les catholiques de France, divisés sur tant de questions politiques et sociales, un esprit d'unité commence à se manifester, marquant la nécessaire unanimité fraternelle des âmes au-dessus des distinctions légitimes. Puisse cette préoccupation guider aussi nos prières et nos travaux vers nos frères séparés, protestants et

orthodoxes, vers ces masses innombrables de non-chrétiens auxquelles l'Église, par l'œuvre ardente des missions, adresse maternellement son message d'unité. Pour la conversion du monde non-chrétien, l'unité du monde chrétien paraît bien une condition nécessaire : la division des confessions chrétiennes est un des plus grands obstacles aux progrès de l'évangélisation.

Le syncrétisme et l'unité

L'inquiétude humaine, le besoin de sentiment religieux et d'unité peuvent sans doute être prouvés par les tendances syncrétistes que l'on rencontre si souvent de nos jours et aussi, quelque paradoxale que soit l'affirmation, par la multiplicité de « religions » ou de sectes, les plus originales, les plus mystérieuses, parfois les plus abracadabrantes qui florissent à notre époque. Dans les attraits nouveaux et troublants de la théosophie, de l'Islam, du bouddhisme ou de l'hindouisme, certains esprits inquiets croient découvrir la solution idéale de l'humanité, le remède qui guérira tous les hommes en les unissant. Les sectes religieuses, si nombreuses que nous serions bien empêché d'en donner un catalogue complet, ne sont-elles pas, mises à part les entreprises malheureusement assez nombreuses de charlatanisme, des essais de réponse à l'inquiétude humaine en semblant satisfaire les aspirations les plus neuves aussi bien que les plus traditionnelles?

Il y a quelques années, comme nous rendions visite, en Palestine, à Haïfa, au chef de la religion bahaï, celui-ci, jeune homme de vingt-deux ans, élevé à l'anglaise, mais paraissant pourtant bien pénétré de sa mission religieuse, nous tenait ce raisonnement : la Révélation divine n'est jamais close et c'est un devoir pour les vrais serviteurs de Dieu d'en accepter tous les enseignements : Dieu a d'abord parlé par Israël, puis Jésus est venu compléter Moïse et les prophètes, Mahomet fut le continuateur authentique de Jésus, et Baha'ullah (fondateur du bahaïsme en Perse vers le milieu du XIX^{e} siècle) parachève ces enseignements, du moins pour notre époque, car, contrairement aux autres religions, nous n'avons pas l'impudence de le proclamer le plus grand et le

dernier des Prophètes, mais il est actuellement l'Envoyé de Dieu auquel nous devons obéir. Ce souffle prophétique, cet aspect visionnaire de la Révélation graduelle, cette synthèse nébuleuse des croyances religieuses, dans combien de sectes orientales ou protestantes ne les retrouverions-nous pas?

Pendant plusieurs années, il a été de vogue dans certains milieux européens, qui n'étaient pas tous snobs, d'éprouver un intérêt très vif pour les religions orientales : Islam, bouddhisme, hindouisme en particulier. Le Thibet, par exemple, avec son intense vie monastique et ses mystères lamaïques, exerçait une sorte d'attirance magnétique sur quelques-uns. Gandhi, lorsqu'il vint à Paris il y a quelques années, fut accueilli par un cénacle de disciples avec une ferveur presque religieuse. Il nous souvient d'une réunion à Paris au cours de laquelle, devant un nombreux auditoire, extrêmement cosmopolite, composé en majorité, semblait-il, de jeunes Orientaux, le comte de Keyserling exposait, dans un style aussi obscur que sa pensée, sa métaphysique fuligineuse. « Nombre d'esprits perspicaces, dans tout l'Occident, commencent à s'occuper de la faveur croissante que trouve en quelques cercles de penseurs ou d'esthètes le mysticisme oriental. Déjà nous avions la théosophie, mais c'est aujourd'hui l'esprit du védantisme et du bouddhisme à l'état pur que certains guérisseurs de l'Europe voudraient substituer à la civilisation chrétienne, qu'ils jugent tombée en irrémédiable décadence. La cure nouvelle a été vantée surtout en Allemagne, sous l'influence du pessimisme d'après-guerre; mais l'Angleterre, l'Amérique, et la France non plus, de même l'Italie et la Suisse et les pays scandinaves ne sont pas à l'abri de ces offres, tant s'en faut. Sans nous grossir la portée de ce mouvement, il paraît opportun de la connaître et de la mesurer, nous les catholiques tout d'abord. Du reste, cela s'accorde avec la vive curiosité scientifique et littéraire, vite muée en sympathie, qu'excitent aujourd'hui toutes les religions mortes, les étrangères, les exotiques. On y cherche des secrets oubliés, qui pourraient être intéressants ou utiles. Car ceux qui veulent croire le christianisme mort aussi, mais un mort trop bien connu pour nous avoir caché des secrets

importants, semblent capables de moins en moins de s'en tenir à la libre pensée pure; il leur faut remplacer d'une manière ou de l'autre le Christianisme évanoui (1). »

A cette nouvelle maladie du siècle, le R. P. Allo, qui l'a si bien diagnostiquée, a consacré un volume vigoureusement pensé, qui recherche les remèdes utiles aussi bien à l'Occident qu'à l'Orient; partant d'une constatation semblable à celle de M. Henri Massis, dans sa fameuse *Défense de l'Occident*, il en arrive à des conclusions toutes différentes, empreintes du seul et authentique esprit chrétien. Son ouvrage est indispensable à qui veut juger ces modernes détournements du sens religieux en Occident.

La presse s'est complue à monter en épingle certains cas curieux de cette « invasion de l'Orient » : le peintre Dinet, Henry de Monfreid, Isabelle Eberhardt, la baronne d'Andurand, devenus musulmans, l'aventurier Trebitsch Lincoln, qui achève — ou poursuit, nul ne le sait — sa vie mouvementée sous la robe de moine bouddhiste, et plus encore l'histoire si peu banale de la fille d'un amiral anglais, miss Slade, qui quitta famille, pays et religion pour s'attacher dévotement à Gandhi et à l'hindouisme. Paris, Londres et Berlin possèdent des mosquées, et M. Mussolini a promis, paraît-il, aux Musulmans d'en faire construire une à ses frais dans la Ville éternelle. Quelques dizaines d'Anglais ont adhéré à l'Islam, ou plutôt à la secte musulmane dissidente qu'est le mouvement Ahmadiya. En France, il existe une Société bouddhiste qui a essayé, mais sans résultat jusqu'à présent, d'élever à Paris un temple bouddhiste, et un Congrès international bouddhiste se tient ces jours-ci à Paris à l'occasion de l'Exposition.

Qui discernera dans ces conversions ou ces entreprises la part de snobisme, d'attrait de l'exotisme, d'amour de l'aventure ou de conviction profonde? Il ne s'agit d'ailleurs là que de quelques cas isolés, pourtant fort symptomatiques aussi bien en eux-mêmes que par leur retentissement. De toute autre envergure est l'action de quelques sectes qui se répan-

(1) *Plaies d'Europe et baumes du Gange*. Bernard Allo, O. P. Éditions du Cerf, 1931, pp. 5-6.

dent ou essaient de s'insinuer même dans le grand public. La *Société théosophique* est installée princièrement à Paris dans un immeuble qui porte le nom du centre du mouvement dans l'Inde, Adyar (avenue Rapp). De même les *Adventistes du septième jour* possèdent, boulevard de l'Hôpital, un important centre de prière et d'action d'où ils diffusent abondamment dans les milieux catholiques leurs publications religieuses, missionnaires ou médicales. La *Tour de garde* s'est fait connaître surtout par ses prédications radiophoniques et par les brochures, aux couvertures flamboyantes, du juge Rutherford. On pourrait longtemps prolonger une telle liste et citer d'innombrables sectes ou mouvements les plus divers : par exemple, pris au hasard parmi une vaste documentation, les Antoinistes (1), la *Christian Science* (2), l'Enseignement universel mazdéen, l'Alliance du bonheur (de l'éditeur Figuière), le mouvement Soufi fondé par un Indien, Inayat Khan, et dont le siège se trouve à Genève, les Pentecostistes, les Messagers de l'Éternel, les Mormons, le Caodaïsme en Indochine, etc. Il serait sans doute bien instructif d'établir sur tous ces mouvements une enquête qui aurait probablement beaucoup de difficultés à séparer le vrai du faux, le sérieux du grotesque, mais qui serait fort révélatrice (3). Qu'on se rappelle par exemple l'histoire mi-tragique mi-burlesque de Father Divine, ce Noir américain qui a créé une nouvelle secte, se prétend Dieu et donna récemment du fil à retordre à la police new-yorkaise. Et en dehors des sectes proprement dites, il ne faut pas négliger cette incroyable efflorescence de spirites, médiums, fakirs, yoghis, etc., qui est une des plus surprenantes révélations de l'esprit religieux dégénéré en superstition et goût des mystères les plus sensationnels (4).

(1) Cf. *Délivrez-nous du mal. Antoine le Guérisseur*. Robert Vivier. Paris, Grasset, 1936. Curieux ouvrage de source « antoiniste ».

(2) Cf. en particulier *La fantastique existence de Mary Baker-Eddy*. Stefan Zweig. Paris, Stock, 1932.

(3) M. Gascoin a donné un aperçu de quelques-uns dans son livre : *Les religions inconnues*. Paris, Gallimard, 1928.

(4) Mme Henriette Nizan a publié une enquête bien instructive sur « Les trafiquants de mystères », dans *L'Humanité*, au cours de janvier 1937. De même Pierre Scize sur les mystères de Lyon, dans *Paris-Soir*, en septembre 1936. V. aussi un numéro spécial de *Vu* : Les grandes énigmes de notre temps.

De tout ce fatras de sectes, d'obédiences et de superstitions, nous paraissent émerger deux mouvements tout à fait originaux et qui donnent une impression plus rassurante de sérieux aussi bien que de sens religieux : dans l'Inde, la religion nouvelle, sorte d'hindouisme modernisé, syncrétiste, qu'ont fondée et développée Ramakrishna et Vivekananda dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, et qu'a essayé de vulgariser M. Romain Rolland par des ouvrages de grand intérêt pour qui étudie l'évolution des idées religieuses (1) — en Occident, et beaucoup plus près de nous par les croyances et par l'action, les Groupes d'Oxford, que l'on pourrait appeler en quelque sorte un franciscanisme mis au goût du XX[e] siècle et dont les tendances sont si curieusement rénovatrices (2).

Les âmes vraiment chrétiennes, qui ont un sens profond de la catholicité de l'Église, ne peuvent que s'affliger devant cet éparpillement souvent plus digne de pitié que d'attention. Il y a indubitablement dans le monde un appel à l'unité, mais ce besoin de l'humanité se réalise trop vite dans la confusion des personnes et des circonstances, sans souci de l'unité substantielle et permanente que le Christ a promise à son Église. Lorsqu'on étudie attentivement la situation religieuse de notre époque, même dans nos pays christianisés depuis des siècles, on ne peut qu'être douloureusement surpris de l'ignorance épaisse, et très souvent de bonne foi, vis-à-vis du catholicisme authentique. Cette constatation doit nous insuffler à tous, quelle que soit notre position, un esprit ardemment missionnaire,

PAUL CATRICE.

(1) *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante. La vie de Ramakrishna* (1 vol.), *La vie de Vivekananda et l'Évangile universel* (2 vol.). Paris, Stock, 1930. Un Comité publie en France des traductions des œuvres de Vivekananda et travaille à en diffuser l'esprit syncrétiste.

(2) V. « Les groupes d'Oxford », M.-J. Congar, O. P., *La Vie Intellectuelle*, 10 juillet 1936, pp. 9-68, avec une bibliographie. « Les groupes d'entr'aide spirituelle ou groupes d'Oxford », F. Desplanques, *Dossiers de l'Action populaire*, octobre et novembre 1936. Un exposé tout à fait original, par un membre de Groupes a été publié chez Plon : *Ma vie a commencé hier*, de Stephan Foot, 1936.

Bibliographie sur l'unité (1)

1° Ouvrages

Lettre *In ipso*, de Léon XIII, 3 mars 1891, sur la nécessité de l'Union chrétienne en face des pouvoirs du mal qui s'organisent.

Encyclique *Satis Cognitum*, de Léon XIII, 29 juin 1896, sur l'Unité de l'Église, corps mystique.

Encyclique *Mortalium Animos* (sur les fausses conceptions de l'Unité de l'Église), 6 janvier 1928. Texte latin et traduction française. Éditions « Irénikon » (Amay).

Numéro spécial sur l'Encyclique *Mortalium Animos* du *Bulletin catholique international*, avril 1928.

L'unité chrétienne. Textes et discours du Cardinal Mercier. Éditions « Irénikon », 1927.

L'unité de l'Église. Les Églises séparées d'Orient et la réunion des Églises. Chanoine Ch. Quenet. De Gigord, 1924.

Le problème catholique de l'Union des Églises. Abbé J. Calvet. De Gigord, 1925.

Croisade pour l'unité du monde chrétien. Marie-André Dieux. De Gigord, 1926.

L'Union des Églises. Abbé Charles Journet. Grasset, 1927.

Pour l'Union, documents et bibliographie. Dom André de Lilienfeld. Éditions « Irénikon », 1927. (Chaque chapitre se termine par une abondante bibliographie.)

L'Union des Églises. François Paris. Éditions « Irénikon », 1928.

L'Église et l'Occident. Mgr Bruno de Solages. Éditions « Irénikon », 1928.

**La tendance actuelle en différents pays vers l'Union des Églises*. Communications de Wilfred Monod, Berdiaeff, Henri Monnier, Bertrand, Appia, Jézéquel (tous pasteurs protestants, sauf le second, Russe orthodoxe). Comité national d'études, 4 novembre 1929.

L'Union des Églises du point de vue catholique. Communications du R. P. Yves de la Brière, Chanoine Quénet, Chanoine Hemmer, Georges Goyau. Comité national d'études, 24 mars 1930.

**Le catholicisme non-romain*. W. A. Visser't Hooft. Cahiers de Foi et Vie (protestant), numéro spécial (131 pp.), mars 1933.

2° Revues

a) On consultera avec profit les collections des revues suivantes en langue française :

L'Unité de l'Église (intitulée jusqu'en 1933 *L'Union des Églises*). Maison de la Bonne Presse. Bimestrielle.

Irénikon. Prieuré des Bénédictins, Amay-sur-Meuse, Bimestrielle.

(1) Les publications non-catholiques sont indiquées par un *.

L'Union. Bulletin de l'œuvre catholique russe du diocèse de Nice. Parue trimestriellement de 1926 à 1928.

Russie et Chrétienté (pour l'Église russe). Centre Istina, 39, rue François-Gérard, Paris-XVI^e^. Trimestrielle.

**Oecumenica* (tendances de l'Église anglicane). 25, rue Vineuse, Paris-XVI^e^. Trimestrielle.

b) Quelques articles :

« Les efforts actuels des chrétiens pour l'Unité en dehors de l'Église catholique ». Max Pribilla, S.J. (traduit de l'allemand). *L'Union des Églises.* Bonne Presse, novembre-décembre 1931, pp. 564-575.

« L'intransigeance de Rome : isolement sectaire ou charité clairvoyante ». David Lathoud, Assomptionniste. *L'Union des Églises,* janvier-février 1932, pp. 577-582.

« Tendances œcuméniques ». Dom André de Lilienfeld. *Cité chrétienne* (Bruxelles), 20 mars 1936, pp. 312-313.

« Réflexions sur des symptômes unionistes ». D.-O. Rousseau. *Irénikon,* mars-avril 1936, pp. 150-167.

« Le problème unioniste ». Charles Pfleger. *Irénikon,* juillet-août 1936, pp. 411-422.

« Pour l'unité du monde chrétien ». *La Vie Intellectuelle,* 10 février 1936, pp. 383-388.

« Les chrétiens dissidents dans notre Prière catholique ». M.-J. Congar. *La Vie Spirituelle,* 1^er^ janvier 1937, pp. 74-85.

« L'Octave pour l'unité des Chrétiens chez les Anglicans ». *La Vie Intellectuelle,* 25 janvier 1937, pp. 187-191.

« La Jeunesse catholique et l'Union des Églises ». Eugène Beaupin. *Chronique sociale de France,* mars 1927, pp. 195-204.

« L'Encyclique *Mortalium Animos* et ses commentaires », Id. *Ibid.,* mars 1928, pp. 199-210.

« Les perspectives actuelles de l'Union des Églises ». David Lathoud. *Les Amitiés catholiques françaises,* janvier 1929, pp. 5-13.

« Le problème de l'Union des Églises et l'anglicanisme ». G. Coolen. *Revue apologétique,* mars 1928, pp. 326-346.

« La réunion de la Chrétienté ». Pasteur Spencer Jones. *Ibid.,* novembre 1936, pp. 551-574.

« Pour l'unité des Chrétiens ». Pasteur Rivet et Jean Guitton. *Ibid.,* mars 1937, pp. 335-345.

« Aube de l'Unité chrétienne ». P. Couturier. *Vie catholique,* 16 janvier 1937 (double page du milieu).

« A propos de l'Unité chrétienne de l'Orient et de l'Occident ». Un opuscule du B^x^ Humbert de Romans (1273). *Documents de la Vie intellectuelle,* novembre 1929, pp. 196-211.

« Après un siècle du mouvement d'Oxford ». J. de Bivort de la Sandée. *Études,* 20 septembre 1933, pp. 643-677.

« Les Anglicans et l'Union ». *Documents de la Vie intellectuelle,* 20 septembre 1932, pp. 164-296.

P. C.

Deux messages pour l'unité

C'est pendant l'Octave pour l'unité des chrétiens que furent prononcés successivement ces deux messages, au micro de Radio-Lyon, l'un par M. le pasteur Rivet, l'autre par M. Jean Guitton (1). Par l'intention des orateurs, par le ton des discours et par le choix des pensées, cette manifestation traduisait un heureux effort pour l'union.

Le pasteur Rivet s'attacha surtout à cette pensée que notre profession de la foi ne peut avoir toute sa force unissante que dans l' « amour fraternel ». « La vérité et l'amour fraternel sont, dit-il, les deux colonnes maîtresses qui soutiennent tout l'édifice de la profession de la foi... Toute la mission de l'Église enseignante et de l'Église conquérante dérive de cette profession de la vérité dans la charité, dans l'amour chrétien », la solidité de l'édifice tient à la jonction de ces deux colonnes : ni charité sans vérité, ni vérité sans charité.

D'où vient donc que des chrétiens professent la vérité sans charité, et peuvent ainsi fomenter la désunion des croyants. Par une espèce de possession personnelle de la vérité, qu'on est ainsi prêt à défendre comme un bien dont on a la propriété exclusive. Si l'on défendait la vérité pure, le mal serait moindre, mais il est « si humain, si facile d'ajouter nos interprétations de la vérité à la vérité elle-même, en sorte qu'on en vient à donner autant d'importance à ces interprétations ou à ces commentaires qu'à la vérité ». L'interprétation personnelle s'ajoutant au sentiment de possession personnelle du vrai donne donc à la profession de la foi, trop souvent, ce caractère individualiste qui favorise le désaccord et la controverse.

Un problème délicat se pose donc au croyant. L'amour de la vérité et l'amour de nos frères dans la vérité exige que nous cherchions une *interprétation commune* de la foi, qui,

(1) Le texte en a été publié par la *Revue Apologétique*, mars 1937, p. 335 sq.

pour rester vivante et unissante, doit nécessairement se transmettre, se traduire et s'adapter aux besoins nouveaux des esprits. Non que la vérité change, mais sa forme et sa proposition, ou son mode. Ne faut-il pas ici recourir à l'Église enseignante » dont parle le pasteur Rivet pour trouver, sinon l'expression ultime et nécessairement diverse, du moins les bases générales et les règles efficaces de cette interprétation commune du vrai?

Mais alors, pour travailler à l'union, il faudrait être déjà dans l'unité, reconnaître une seule Église enseignante. Une coopération pour l'unité serait-elle donc impossible avant la conversion de nos frères séparés à l'unique Église? M. Jean Guitton montre comment peut se faire par sympathie un travail préparatoire de mutuelle compréhension.

Il use d'une distinction qui prolonge l'analyse du pasteur Rivet. Si nous nous mettons, par sympathie, au point de vue de l'autre, nous nous rendrons souvent compte que dans son affirmation « il y a un noyau de vérité nécessaire et aussi une enveloppe d'opinion libre » qui tient à sa mentalité et qui, par conséquent, n'est pas nécessaire. Il faut donc que chacun s'efforce, par amour de l'union dans le vrai, de discerner dans toute affirmation « ce qui est substantiel et foncier et ce qui tient, d'autre part, à notre tempérament, à nos usages, à nos formules, à nos expressions particulières ».

Cette distinction et cet esprit peuvent fructueusement s'appliquer aux matières de controverse religieuse.

Si les chrétiens cherchaient à traiter avec sympathie les questions qui les divisent, selon l'admirable exemple donné à Malines, de 1921 à 1925, par le Cardinal Mercier et Lord Halifax, ils s'apercevraient sans doute souvent que leur opposition ne porte pas toujours sur l'essentiel : sous la diversité des formules, ils pensent souvent au fond la même chose, et, malgré la diversité des usages, rien ne s'opposerait à leur communion.

Oh ! que la sympathie serait ici nécessaire ! Et que de miracles elle pourrait accomplir ! Elle seule dissiperait certains malentendus séculaires, et qui subsistent parce qu'on n'a jamais causé ensemble avec le désir manifeste de chercher les points sur lesquels on pense de même, et d'où l'on pourrait faire, pour ainsi dire, irradier l'accord sur la substance du dépôt tout entier.

Car, dans l'œuvre de l'unité, il ne s'agit ni de faire des concessions, ni de s'entendre sur un vague minimum, ni de se soumettre comme un coupable et de se laisser absorber; il s'agit de prendre conscience d'une unité latente, d'une unité substantielle et pro-

fonde dans la foi, et qui, si elle a été longuement et gravement troublée, n'a été pourtant troublée que par accident.

Il ne suffit pas de discerner en cette étude le nécessaire de l'accessoire pour reconnaître que c'est l'accessoire qui souvent nous divise.

La sympathie, *ce petit nom de la charité*, va plus loin : elle cherche à discerner dans les Églises séparées les fragments authentiques de l'héritage commun. Pourquoi n'y aurait-il pas chez des frères éloignés des expressions anciennes ou des anciens usages, voire même des développements doctrinaux, qui ne seraient pas aussi visibles dans l'Église-mère ? La Réforme n'a pas toujours inventé : elle a, le plus souvent, conservé des formes de vie spirituelle qui existaient avant la séparation, et qui, associées dès lors aux protestations, ont pu paraître dangereuses à cause de ce voisinage... En mettant en valeur ces pièces du trésor possédées en cachette par les Églises séparées, les catholiques ne feraient pas autre chose que retrouver un bien commun et préparer ainsi la grande consommation dans l'unité véritable, — dans cette unité paisible et riche, respectueuse de toutes les diversités, de toutes les traditions, de toutes les nouveautés, de toutes les indépendances légitimes, et qui n'est pas plus l'unification que l'union véritable n'est l'absorption.

Qu'il faille entreprendre une telle action avec la prudence et la sagesse que nous impose le danger d'erreur dans une recherche si délicate, c'est l'évidence même, mais il n'est pas moins certain que des catholiques éclairés peuvent d'autant mieux la tenter qu'ils sont plus filialement unis à l'Église, qui les soutient et au besoin les corrige avec l'amour d'une mère.

E. L.

« Russie et Chrétienté »

Le premier numéro de *Russie et Chrétienté*, nouvelle formule, retient l'attention par la richesse de l'information et l'ampleur de vue qui la caractérisent. L'unité de l'Église, qui est l'objet premier de cette revue, pour autant que cette unité engage les rapports entre le catholicisme et l'orthodoxie russe, y apparaît dès l'abord dans la complexité des éléments qu'elle doit accorder et qui peuvent jouer pour elle ou contre elle.

Sous la signature de Wl. Weidlé, en quelques pages, est reprise l'éternelle question des rapports de *La Russie et l'Europe*. L'intérêt croissant que le monde occidental, par la force des événements, est contraint de prêter à la Russie paraît à l'auteur lourd de conséquences.

> De plus en plus, l'homme occidental apprend à regarder la culture russe comme un élément du patrimoine commun, comme partie intégrante de sa propre culture. Ce développement pourrait fort bien avoir la plus grande conséquence en tant que dernière étape d'une histoire millénaire signifiant l'implantation définitive de la Russie en Europe. Et il est clair que ceci aurait une portée historique autrement profonde que tout ce qui concerne les relations purement politiques de l'Europe avec la Russie actuelle (p. 7).

Par leur caractère exclusif, ni la thèse des « occidentaux » ni celle des « slavophiles » ne sont entièrement recevables. La Russie doit demeurer elle-même. Mais précisément « c'est seulement en devenant partie intégrante du tout Européen que la Russie devient résolument elle-même » (p. 9). Non sans humour, M. Weidlé cherche une preuve de ce qu'il avance dans les doctrines slavophiles elles-mêmes, « car il n'y a rien de plus Européen que les tentatives de séparer la Russie de l'Europe, d'opposer l'Orient russe à l'ensemble de la civilisation occidentale. Les théories slavophiles ou eura-

siennes les plus extrêmes ne dépassent pas certaines opinions d'écrivains occidentaux qui, comme M. Henri Massis, par exemple, dans sa *Défense de l'Occident*, posent le Rhin comme frontière de la vraie Europe et tendent à rejeter en Asie même l'Allemagne, sans parler de la Russie » (p. 9).

Cette manière d'envisager la Russie, comme il semble qu'en effet on doive le faire, et d'y voir un élément, propre sans doute, mais intégrant, d'une culture « européenne », ne peut manquer d'avoir sa répercussion sur la question des rapports entre la Russie et le monde occidental au sein du Christianisme, sur le problème, donc, de l'Unité chrétienne.

L'étude suivante, de J.-N. Danzas, sur *La Russie et l'Expansion du Christianisme*, est une vaste fresque historique. L'auteur de l'*Itinéraire religieux de la conscience russe* s'y retrouve tout entier, dans un genre où d'ailleurs il excelle. Importante étude qu'il faut livrer à l'attention et à la méditation des historiens de l'Église et des apologètes. Les uns et les autres y trouveront occasion de réformer leur jugement sur des points non négligeables. Trop peu connue, en effet, est cette épopée missionnaire de l'Église russe orthodoxe aux prises avec un ensemble de peuples non-chrétiens, dont plusieurs furent pour le monde chrétien tout entier, au cours des siècles, une singulière menace.

Avouons tout de suite que dans les milieux catholiques cette situation n'est pas toujours assez bien comprise. Il arrive d'entendre exprimer d'étranges opinions sur l'Église russe, dont il n'y aurait pas à regretter la disparition, qui n'aurait eu d'autre force réelle que le fanatisme schismatique, qui n'aurait même pas su se préserver de l'intrusion de pratiques superstitieuses, voire d'éléments suspects dérivant des anciens cultes païens hérités des vieilles tribus slaves ou finnoises, etc. Des opinions de ce genre sont à rejeter non seulement parce qu'elles blessent l'esprit de charité fraternelle, mais aussi parce qu'elles indiquent une réelle incompréhension du rôle dévolu à la Russie dans l'expansion du Christianisme sur un territoire cinq fois plus vaste que l'Europe. Qu'au cours de ce gigantesque effort il y ait eu à charrier des scories et d'inévitables déchets, nul ne saurait le nier. Il n'en a pas moins résulté la christianisation d'immenses régions où n'avaient jamais plané les aigles romaines et dont la population se nombre par des chiffres jamais atteints par l'empire romain. Un monde chrétien nouveau a été créé, qui s'oppose au monde latin moins par suite de divergences dogmatiques que pour des raisons historiques. Ce vaste édifice a été construit avec des matériaux de provenances différen-

tes, mais solidement cimentés. Le césaropapisme qui y a laissé son empreinte en a garanti pendant des siècles la cohésion autrement impossible. Et la fière intransigeance qui se manifeste aujourd'hui dans la mentalité religieuse russe est le dérivé d'un esprit de conquête sans lequel le grand effort n'aurait pu être réalisé.

A noter aussi les vues intéressantes de l'auteur sur l'attitude de la Russie à l'égard du monde musulman, différente suivant qu'il s'agissait des peuplades de l'Asie devenues tributaires de Moscou, ou de la puissance turque en Europe.

C'est précisément cette lutte perpétuelle contre le monde musulman en Europe qui lui inspirait à son égard une politique conciliante en Asie, pour détourner le danger toujours menaçant d'une coalition panislamique dont les Turcs avaient conçu l'idée. Ce souci politique fit revivre les anciennes traditions de tolérance et de bon voisinage avec les Tatars musulmans. L'œuvre de mission chrétienne en fut fort affaiblie.

C'est ensuite une longue et intéressante analyse des conséquences, au point de vue de l'action missionnaire en Asie, de l'expansion de la Russie vers l'Ouest qui intègre à son territoire des minorités ethniques et religieuses (catholiques polonais et lithuaniens, luthériens des pays baltiques), posant en son sein des problèmes nouveaux et singulièrement épineux.

Quant aux conséquences, trop peu envisagées en général, de l'état actuel de la Russie par rapport à l'évangélisation des peuplades (des *nationalités*, faut-il dire aujourd'hui) qui, dans l'immense empire, n'avaient pas encore reçu le baptême, ou chez lesquelles la foi chrétienne n'avait pu encore jeter de racines profondes, l'auteur en fait un tableau assez pessimiste. C'est un des côtés d'un diptyque qu'un jour l'on voudrait voir brosser entièrement, des conséquences du marxisme athée sur l'effort missionnaire de l'Église. Peut-être la méditation de ces données fera-t-elle mieux saisir à plusieurs quel mal fut pour le christianisme la désunion des chrétiens. — Non, le problème de l'Union des Églises n'est pas un problème facultatif et surérogatoire : c'est un problème vital et d'urgente actualité pour l'avenir du christianisme.

Signalons encore le compte rendu, par le R. P. Dumont,

du *Premier congrès de Théologie orthodoxe, à Athènes*, suivi d'importants documents concernant cette rencontre de théologiens orthodoxes de divers pays en vue de confronter leurs opinions sur les points essentiels et l'orientation de la science théologique dans l'orthodoxie.

Enfin, — car nous ne pouvons tout citer, — dans l'abondante chronique de l'U.R.S.S., une section très documentée consacrée à *Quelques nouveaux aspects de la situation religieuse*. Contrairement à l'opinion qui tend à se répandre, selon laquelle le gouvernement soviétique s'orienterait vers une politique de plus large tolérance religieuse, *Russie et Chrétienté* marque, au contraire, les premiers indices d'une recrudescence de la lutte active contre la religion.

> Ce qui semble ressortir des articles de presse de ces derniers temps, ce n'est pas un souffle de tolérance, mais, au contraire, une recrudescence de suspicion et de haine à l'égard de la religion et des croyants. (...) Depuis quelque temps, la presse soviétique souligne avec inquiétude une recrudescence du sentiment religieux qu'on s'imaginait avoir réduit à l'impuissance. Et parmi les appels à un « renforcement de vigilance », le mot d'ordre de propagande antireligieuse redevient de plus en plus fréquent et impératif.

Une chronique de l'émigration, puis une riche bibliographie, complètent ce numéro et nous font beaucoup espérer de cette revue nouvelle, si vivante et si pleine de promesse (1).

C. D.

(1) *Russie et Chrétienté* est éditée par le Centre dominicain d'études Russes *Istina*, 39, rue François-Gérard, Paris-XVI^e^. S'y adresser pour obtenir un numéro spécimen.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).